# SUMMA TOTIUS THEOLOGIAE S. THOMAE AQUINATIS, DOCTORIS...

Tommaso : d'Aquino santo



rinfresco:

4 Bichieri di Bapina

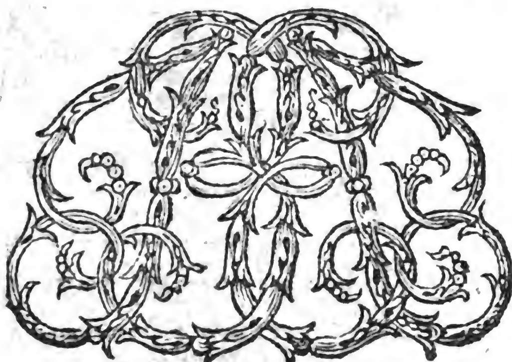
confecti ex Magdalisi

# SUMMA
## TOTIUS THEOLOGIÆ
## S. THOMÆ AQUINATIS,
## DOCTORIS ANGELICI,
Ordinis Prædicatorum.



## PRIMÆ PARTIS
### Volumen Secundum.

*EDITIO NOVA CORRECTIOR*



*LUGDUNI,*

Sumptibus JOANNIS BAPTISTÆ BARBIER, in vico Mercatorio; sub signo Angeli Custodis.

*M. DC. LXXXVIII.*

CUM APPROB, ET PERMISSU.

# INDEX
# QUÆSTION. & ARTICULOR.
## Voluminis secundi partis primæ.


*De substantia Angelorum absolute. Quæstio 50.*

Vtrum { sit aliqua creatura omnino spiritualis, & penitus incorporea? 1
angelus sit compositus ex materia, & forma? 2

De multitudne angelorum. 3

Vtrum angeli { differant specie? 4
sint incorruptibiles? 5

*De angelis in comparatione ad corpora. Quæstio. 51*

vtrum angeli { habeant corpora naturaliter sibi unita? 1
assumant corpora? 2
in corporibus assũptis exerceāt opera vitę? 3

*De angelis in comparatione ad locum. Quæstio 52.*

Vtrum { angelus sit in loco? 1
possit esse in pluribus locis simul? 2
plures angeli possint esse in eodem loco? 3

*De motu locali angelorum. Quæstio 53.*

Vtrum { angelus possit moveri localiter? 1
moveatur de loco ad locũ pertranseundo mediũ? 2
motus angeli sit in tempore, an in instanti? 3

*De virtute cognoscitiva angeli. Quæstio 54.*

Vtrum { intelligere angeli sit sua substantia? 1
esse angeli sit suum intelligere? 2
essentia angeli sit sua virtus intellectiva? 3
in angelis sit intellectus agens & passibilis? 4
in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva, quam intellectus? 5

*De modio cognitionis angelicæ. Quæstio 55.*

Vtrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam, an per aliquas species? 1
Si per species, an per species connaturales, an per species à rebus acceptas? 2
Vtrum angeli superiores cognoscant per species magis universales, quam inferiores? 3

*De cognitione angelica ex parte rerum immaterialium. Quæstio 56.*

Vtrum { angelus cognoscat seipsum? 1
unus cognoscat alium? 2
angelus per sua naturalia cognoscat Deum? 3

*De cognitione angelorum, quantum ad res materiales. Quæstio 57.*

vtrum angeli cognoscant { naturas rerum materialium? 1
singularia? 2
futura? 3
cogitationes cordium? 4
mysteria gratiæ? 5


De

*De modo cognitionis angelicæ. Quæstio 58.*
Vtrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu? 1
Vtrum angelus { possit simul multa intelligere? 2
intelligat discurrendo? 3
intelligat componendo,& diuidendo? 4
Vtrum { in intellectu angeli possit esse falsitas? 5
cognitio angeli possit dici matutina, & vespertina? 6
hæ duæ cognitiones sint eædem, an diuersæ? 7
*De voluntate Angelorum. Quæstio 59.*
Vtrum { in angelis sit voluntas? 1
voluntas in angelis sit ipsa natura eorum, vel ipse intellectus? 2
in angelis sit liberum arbitrium? 3
in eis sit vis irascibilis,& concupiscibilis? 4
*De amore, seu dilectione angeli. Quæstio 60.*
Vtrum { in angelis sit { dilectio naturalis? 1
dilectio electiua? 2
angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electiua? 3
vnus angelus diligat alium naturali dilectione, sicut seipsum? 4
angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum? 5
*De productione angelorum in esse naturæ. Quæstio 61.*
Vtrum { angeli habeant causam sui esse? 1
angelus sit { productus à Deo ab æterno? 2
creatus ante corporalem creaturã? 3
angeli fuerint creati in cœlo empyreo? 4
*De productione angeli in esse gratiæ,& gloriæ. Quæstio 62.*
Vtrum { angeli in sua creatione fuerint beati? 1
indiguerint gratia ad hoc, quod conuerterentur in Deum? 2
fuerint creati in gratia? 3
meruerint suam beatitudinem? 4
statim post vnum actum meritorium, beatitudinem habuerint? 5
adepti fuerint gratiam, & gloriam secundum capacitatem suorum naturalium? 6
post consecutionem gloriæ remanserit in eis cognitio,& dilectio naturalis? 7
angelus beatus peccare possit? 8
angeli post adeptionem gloriæ possint proficere? 9
*De malitia angelorum, quo ad culpam. Quæstio 63.*
Vtrum malum culpæ possit esse in angelis? 1
Cuiusmodi peccata in eis esse possint? 2
Quid appetendo, angelus peccauerit? 3

Vtrum
- angeli naturaliter ſint mali? 4
- aliquis angelus in primo inſtanti ſuæ creationis potuerit eſſe malus per actum propriæ voluntatis? 5
- aliqua mora fuerit inter creationem, & lapſum angeli? 6
- ſupremus inter cadentes, fuerit ſimpliciter inter omnes angelos ſummus? 7
- peccatum primi angeli fuerit aliis cauſa peccandi? 8
- tot remanſerint, quot ceciderunt? 9

*De pœna Dæmonum. Quæſtio 64.*

Vtrum
- intellectus angeli mali ſit omnino obtenebratus? 1
- voluntas dæmonis ſit obſtinata in malo? 2
- in dæmonibus poſsit eſſe dolor? 3

De loco pœnali dæmonum. 4

*De opere creationis creaturæ corporalis. Quæſtio 65.*

Vtrum
- creatura corporalis ſit à Deo? 1
- facta ſit propter bonitatem Dei? 2
- ſit facta à Deo mediantibus angelis? 3
- formæ corporum ſint ab angelis, an immediate à Deo? 4

*De ordine creationis ad diſtinctionem. Quæſtio 66.*

Vtrum
- materiæ informitas præceſſerit tempore formationem ipſius? 1
- ſit vna materia omnium corporalium? 2
- cœlum empyreum ſit concreatum materiæ informi? 3
- tempus ſit concreatum materiæ informi? 4

*De opere diſtinctionis primi diei. Quæſtio 67.*

Vtrum
- lux
  - proprie in ſpiritualibus dicatur? 1
  - corporalis ſit corpus? 2
  - ſit qualitas? 3
- conuenienter lucis productio in primo die ponatur? 4

*De opere ſecundi diei. Quæſtio 68.*

Vtrum
- Firmamentum factum ſit ſecundo die? 1
- aliquæ aquæ ſint ſupra firmamentum? 2
- firmamentum diuidat aquas ab aquis? 3
- ſit tantum vnum cœlum, an plures? 4

*De opere tertij diei. Quæſtio 69.*

Vtrum
- congregatio aquarum facta fuerit conuenienter tertio die? 1
- eodem die debuerit fieri productio plantarum? 2

*De opere ornatus quarto die facto. Quæſtio 70.*

Vtrum
- quarto die debuerint fieri luminaria? 1
- conuenienter deſcribatur cauſa productionis luminarium? 2
- luminaria cœli ſint animata? 3

*De opere quinti diei. Quæstio 71.*

Vtrum opus quinti diei conuenienter describatur? 1

*De opere sexti diei. Quæstio 72.*

Vtrum opus sexti diei conuenienter describatur? 1

*De pertinentibus ad diem septimum. Quæstio 73.*

Vtrum
- completio diuinorum operum adscribi debeat septimo diei? 1
- Deus die septimo ab omni opere quieuerit? 2
- benedictio, & sanctificatio debeatur septimo diei? 3

*De omnibus septem diebus in communi. Quæstio 74.*

Vtrum
- dicti dies sufficienter enumerentur? 1
- omnes isti dies sint vnus dies? 2
- scriptura vtatur conuenientibus verbis ad exprimendum opera septimi diei? 3

*De homine, quantum ad essentiam animæ. Quæstio 75.*

Vtrum
- Anima
  - sit corpus? 1
  - humana sit aliquid subsistens? 2
- animæ brutorum sint subsistentes? 3
- anima sit homo, an potius homo sit aliquid compositum ex corpore, & anima? 4
- anima humana sit
  - composita ex materia, & forma? 5
  - incorruptibilis? 6
  - eiusdem speciei cum angelo? 7

*De vnione animæ ad corpus. Quæstio 76.*

Vtrum
- Intellectiuum principium
  - vniatur corpori vt forma? 1
  - multiplicetur secundum multiplicationem corporum, an sit vnus intellectus omnium hominum? 2
- præter animam intellectiuam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes? 3
- in homine sit alia forma præter animam intellectiuam? 4

Quale debeat esse corpus, cuius huiusmodi principium est forma? 5

Vtrum
- vniatur tali corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus? 6
- vniatur corpori animalis mediante aliquo corpore? 7
- anima sit tota in qualibet parte corporis? 8

*De pertinentibus ad potentias animæ in generali. Quæstio 77.*

Vtrum
- essentia animæ sit eius potentia? 1
- sit tantum vna potentia animæ, an plures? 2
- potentiæ animæ distinguantur per actus, & obiecta? 3
- in potentiis animæ sit aliquis ordo? 4

Vtrum { anima sit subiectum omnium suarum potentiarũ? 5
potentiæ animæ fluant ab eius essentia? 6
vna, potentia animæ oriatur ab alia? 7
omnes potentiæ animæ remaneant in anima à corpore separata? 8 }

*De potentiis animæ in speciali, & primo de iis, quæ sunt præambula ad intellectum. Quæstio 78.*

Vtrum { sint distinguenda quinq; genera potẽtiarũ animæ? 1
conuenienter { assignentur partes vegetatiuæ? 2
distinguantur quinq; sensus exteriores? 3
distinguantur sensus interiores? 4 } }

*De potentiis intellectiuis. Quæstio 79.*

Vtrum { Intellectus sit potentia { animæ, an eius essentia? 1
passiua? 2 }
debeat poni intellectus agens? 3
Intellectus agens sit { aliquid animæ nostræ? 4
vnus omnium? 5 }
Memoria { sit in parte intellectiua animæ? 6
intellectiua sit alia potentia ab intellectu? 7 }
Ratio { sit alia potentia ab intellectu? 8
superior, & inferior sint diuersæ potentiæ? 9 }
Intelligentia sit alia potentia ab intellectu? 10
intellectus speculatiuus, & practicus sint diuersæ potentiæ? 11
Synderesis sit aliqua potentia specialis ab aliis distincta? 12
conscientia sit aliqua potentia intellectiuæ partis? 13 }

*De appetitu in communi. Quæstio 80.*

Vtrum appetitus { sit aliqua specialis potentia animæ? 1
diuidatur in appetitum sensitiuum, & intellectiuum, tanquam in potentias diuersas? 2 }

*De sensualitate. Quæstio 81.*

Vtrum { sensualitas sit vis appetitiua tantum, an etiam cognitiua? 1
appetitus diuidatur in irascibilem, & concupiscibilem, tanquam in diuersas potentias? 2
irascibilis, & concupiscibilis obediant rationi? 3 }

*De voluntate. Quæstio 82.*

Vtrum { voluntas aliquid appetat ex necessitate? 1
omnia ex necessitate velit quæcumque vult? 2
voluntas sit eminentior quam intellectus? 3
moueat intellectum? 4
voluntas distinguatur per irascibilem, & concupiscibilem? 5 }

De

*De libero arbitrio. Quæstio 83.*

Vtrum
- homo sit liberi arbitrij. 1
- liberum arbitrium sit
  - potentia, an actus, an habitus? 2
  - potentia
    - appetitiua, an cognitiua? 3
    - eadem cum voluntate? 4

*Quomodo anima corpori vnita intelligat corporalia, quæ sunt infra ipsam. Quæst 84.*

Vtrum
- anima cognoscat corpora per intellectum? 1
- cognoscat corpora per essentiam suam, an per aliquas species? 2
- anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas? 3
- species intelligibiles effluant in ipsam ab aliquibus formis separatis? 4
- anima nostra omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis? 5
- intelligibilem cognitionem acquirat à sensu? 6
- indigeat phantasmatibus, ad hoc vt actu intelligat? 7
- iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitiuarum virium? 8

*De modo, & ordine intelligendi. Quæstio 85.*

Vtrum
- intellectus noster intelligat res corporeas, & materiales, abstrahendo species à phantasmatibus? 1
- species intelligibilis abstracta à phantasmatibus se ad intellectum nostrum habeat, vt id quod intelligitur? 2
- intellectus noster
  - prius intelligat magis vniuersalia? 3
  - possit multa simul intelligere? 4
  - intelligat componendo, & diuidendo? 5
  - possit errare? 6
- vnus possit eandem rem melius intelligere, quam alius? 7
- intellectus prius cognoscat indiuisibile, quam diuisibile? 8

*Quid intellectus hominis cognoscat in rebus corporalibus & materialibus. Quæstio 86.*

Vtrum intellectus noster cognoscat
- singularia? 1
- infinita? 2
- contingentia? 3
- futura? 4

*Quomodo anima intellectiua cognoscat seipsam, & ea quæ in ea sunt. Quæstio 87.*

Vtrum anima intellectiua cognoscat seipsam per essentiam suam. 1

Quomodo cognoscat in se habitus existentes? 2
Quomodo intellectus cognoscat { actum proprium? 3
actum voluntatis? 4

*Quomodo anima humana cognoscat ea quæ sunt supra se. Quæstio 88.*

Vtrum { anima humana in statu præsentis vitæ cognoscat angelos per seipsos? 1
possit ad eorum notitiam peruenire per cognitionem rerum materialium? 2
Deus sit illud, quod à nobis primo cognoscitur? 3

*De cognitione animæ separatæ. Quæstio 89.*

Vtrum { Anima separata { à corpore, possit aliquid intelligere? 1
intelligat substantias separatas? 2
cognoscat { omnia naturalia? 3
singularia? 4
habitus scientiæ hic acquisitæ, remaneat in anima separata? 5
possit vti habitu scientiæ hic acquisitæ? 6
distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ? 7
animæ separatæ cognoscant ea, quæ hic aguntur? 8

*De productione hominis, quantum ad animam. Quæst. 90.*

Vtrum anima humana sit { de substantia Dei, an aliquid factum? 1
producta in esse per creationem? 2
facta { mediantibus angelis? 3
ante corpus? 4

*De productione corporis primi hominis. Quæstio 91.*

Vtrum { corpus primi hominis { sit factum de limo terræ? 1
sit immediate productum à Deo? 2
habuerit conuenientem dispositionem? 3
productio corporis humani conuenienter in scriptura describatur? 4

*De productione mulieris. Quæstio 92.*

Vtrum { in prima rerum productione debuerit mulier produci? 1
mulier { debuerit { fieri ex viro? 2
formari ex costa viri? 3
formata fuerit immediate à Deo? 4

*De fine, siue termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem & similitudinem Dei. Quæstio 93.*

Vtrum { Imago Dei sit { in homine? 1
in irrationabilibus creaturis? 2
magis in homine quam in angelo? 3
in omni homine? 4
in homine per comparationem ad essentiam, vel ad personas omnes, vel ad vnam earum? 5

Vtrum { Imago Dei { inueniatur in homine solum secundum mentem? 6
sit in homine secundum potentias, an secundum habitus, an secundum actus? 7
per comparationem ad omnia obiecta? 8
De differentia imaginis, & similitudinis. 9

*De statu, vel conditione primi hominis, quo ad intellectum. Quæstio 94.*

Vtrum { primus homo viderit Deum per essentiam? 1
Adam in statu innocentiæ angelos per essentiam viderit? 2
primus homo habuerit omnium scientiam? 3
homo in primo statu potuisset errare, seu decipi? 4

*De pertinentibus ad voluntatem primi hominis scilicet de gratia, & virtute, & iustitia. Quæstio 95.*

Vtrum { primus homo { fuerit creatus in gratia? 1
in statu innocentiæ habuerit animæ passiones? 2
Adam habuerit omnes virtutes? 3
opera primi hominis fuerint æquè efficacia ad merendum, sicut modo sunt? 4

*De dominio quod homini competebat in statu innocentiæ. Quæst. 96*

Vtrum { Adam in statu innocentiæ dominabatur animalibus? 1
homo habuisset dominium super omnes alias creaturas? 2
in illo statu { fuissent omnes homines æquales? 3
homo dominaretur homini? 4

*De pertinentibus ad statum primi hominis, quantum ad conseruationem indiuidui Quæstio 97.*

Vtrum { homo in statu innocentiæ erat immortalis? 1
esset impassibilis? 2
indigeret cibis? 3
per lignum vitæ consequeretur immortalitatem? 4

*De his, quæ pertinent ad conseruationem speciei per generationem Quæstio 98.*

Vtrum in statu innocentiæ fuisset { generatio? 1
generatio per coitum? 2

*De conditione prolis generandæ, quantum ad corpus in illo statu. Quæstio 99.*

Vtrum { in statu illo pueri mox nati habuissent perfectam virtutem ad motum membrorum? 1
omnes fuissent nati in sexu masculino? 2

*De conditione prolis tunc generandæ, quo ad iustitiam. Quæstio 100.*

Vtrum { homines fuissent nati cum iustitia? 1
pueri nascerentur in iustitia confirmati? 2

*De conditione prolis tunc generandæ, quo ad scientiam. Quæst.* 101

Vtrum { pueri nascerentur in scientia perfecti? 1
statim post natiuitatem habuissent perfectum vsum rationis? 2

*De Paradiso. Quæstio* 102.

Vtrum paradisus sit locus { corporeus? 1
conueniens habitationi humanæ? 2

Ad quid homo in paradiso positus fuerit? 3
Vtrum homo factus fuerit in paradiso? 4

*De gubernatione rerum in communi. Quæstio* 103.

Vtrum mundus ab aliquo gubernetur? 1
Quid sit finis gubernationis ipsius? 2
Vtrum mundus gubernetur ab vno? 3
De effectibus gubernationis? 4

Vtrum { omnia { subsint diuinæ gubernationi? 5
gubernentur à Deo immediate? 6
diuina gubernatio cassetur in aliquo? 7
aliquid contrarietur diuinæ prouidentiæ? 8

*De effectibus diuinæ gubernationis in speciali. Quæstio* 104.

Vtrum { creaturæ indigeant, vt conseruentur à Deo in esse? 1
conseruentur à Deo immediate in esse? 2
Deus possit aliquid redigere in nihilum? 3
aliquid in nihilum redigatur? 4

*De mutatione creaturarum à Deo. Quæstio* 105.

Vtrum { Deus { possit immediate mouere { materiam ad formam? 1
aliquod corpus? 2
moueat immediate intellectum creatum? 3
mouere possit voluntatem creatam? 4
operetur in omni operante? 5
possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum? 6
omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula? 7

De diuersitate miraculorum. 8

*De actu angelorum, qui est inuicem illuminare. Quæstio* 106.

Vtrum { vnus angelus moueat { intellectum alterius illuminando? 1
voluntatem alterius? 2
inferior possit illuminare superiorem? 3
superior illuminet inferiorem de omnibus quæ cognoscit? 4

*de locutione angelorum. Quæstio* 107.

Vtrum { vnus angelus loquatur aliis? 1
inferior loquatur superiori? 2
angelus loquatur Deo? 3
in locutione angeli aliquid operetur distantia localis? 4
omnes cognoscant locutionem vnius angeli ad alterum? 5

*De ordinatione angelorum, secundum hierarchias, & ordines. Quæstio 108.*

Vtrum omnes angeli sint vnius hierarchiæ? 1
Vtrum in vna hierarchia sit tantum vnus ordo? 2
Vtrum in vno ordine sint plures angeli? 3
Vtrum distinctio hierarchiarum & ordinum, sit à natura? 4
De nominibus, & proprietatibus singulorum ordinum. 5
De comparatione ordinum adinuicem. 6
Vtrum ordines durent post diem iudicij? 7
Vtrum homines assumantur ad ordines angelorum? 8

*De ordine malorum angelorum, scilicet dæmonum. Quæstio 109.*

Vtrum ordines sint in dæmonibus? 1
Vtrum sit in eis prælatio? 2
Vtrum vnus dæmon illuminet alium? 3
Vtrum subiiciantur prælationi beatorum angelorum? 4

*De præsidentia angelorum super corporalem creaturam. Quæstio 110.*

Vtrum corporalis creatura administretur per angelos? 1
Vtrum materia corporalis obediat angelis ad nutum? 2
Vtrum angeli possint mouere corpora localiter sua virtute? 3
Vtrum angeli boni, vel mali possint facere miracula? 4

*De actione angelorum in homines. Quæstio 111.*

Vtrum angeli possint illuminare intellectum hominis? 1
Vtrum angeli possint immutare affectum, vel voluntatem hominis? 2
Vtrum possint immutare imaginationem hominis? 3
Vtrum possint immutare sensum humanum? 4

*De missione angelorum ad homines. Quæstio 112.*

Vtrum aliqui angeli mittantur in ministerium? 1
Vtrum omnes angeli mittantur in ministerium? 2
Vtrum illi, qui mittuntur assistant? 3
Vtrum omnes angeli secundæ hierarchiæ mittantur? 4

*De custodia hominum à bonis angelis. Quæstio 113.*

Vtrum homines ab angelis custodiantur? 1
Vtrum singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur? 2
Vtrum custodia pertineat solum ad vltimum ordinem angelorum? 3
Vtrum Omni homini conueniat habere angelum custodem? 4
Vtrum quando incipit custodia angeli circa hominem? 5
Vtrum angelus semper custodiat hominem? 6
Vtrum angeli doleant de malis eorum, quos custodiunt? 7
Vtrum inter angelos sit pugna, seu discordia? 8

De

*De impugnatione dæmonum. Quæstio 114.*

Vtrum {
homines à dæmonibus impugnentur? 1
tentare sit proprium diaboli? 2
omnia peccata procedant ex tentatione diaboli? 3
dæmones possint facere vera miracula ad seducendum? 4
dæmon ab aliquo superatus, ab impugnatione arceatur? 5

*De actione corporalis creaturæ. Quæstio 115.*

Vtrum {
aliquod corpus sit actiuum? 1
in materia corporali sint aliquæ rationes seminales? 2
corpora cælestia sint causa eorum, quæ hic in inferioribus corporibus fiunt? 3
corpora cælestia { sint causa humanorum actuum? 4
possint imprimere in dæmones? 5
imponant necessitatem in his quæ eorum actioni subduntur? 6

*De Fato. Quæstio 116.*

Vtrum {
fatum sit? 1
fatum sit { in rebus creatis? 2
immobile? 3
omnia subdantur fato? 4

*De pertinentibus ad actionem hominis. Quæstio 117.*

Vtrum {
homo possit docere alium causando scientiam in ipso? 1
homines possint docere angelos? 2
homo per virtutem animæ possit immutare materiam corporalem? 3
anima hominis separata possit mouere corpora motu locali? 4

*De traductione hominis ex homine, secundum animam. Quæstio 118.*

Vtrum {
anima { sensitiua traducatur cum semine? 1
intellectiua causetur ex semine? 2
omnes animæ humanæ fuerint simul creatæ à principio mundi 3

*De propagatione hominis, quantum ad corpus. Quæstio 119.*

Vtrum {
aliquid de alimento conuertatur in virtutem humanæ naturæ? 1
semen (quod est principium humanæ creationis) sit de superfluo alimenti? 2

FINIS.

SVMMÆ.



# SVMMÆ TOTIVS THEOLOGIÆ
## Doctoris Angelici
# S. THOMÆ AQVINATIS
## Ordinis Prædicatorum

## PRIMÆ PARTIS
## Volumen Secundum.

### QVÆSTIO L.

*De substantia Angelorum absolute, in quinque articulos diuisa.*

POst hæc considerandum est de distinctione corporalis & spiritualis creaturæ. Et primo de creatura pure spirituali, quæ in Scriptura sacra Angelus nominatur. Secundo, de creatura pure corporali. Tertio, de creatura composita ex corporali & spirituali, quæ est homo.

CIRCA vero angelos, considerandum est primo de his quæ pertinent ad eorum substantiam. Secundo, de his quæ pertinent ad eorum intellectum. Tertio, de his quæ pertinent ad eorum voluntatem. Quarto, de his quæ pertinent ad eorum creationem. De substantia autem eorum considerandum est, & absolute, & per comparationem ad corporalia. Circa substantiam vero eorum absolute quinque quæruntur.

¶ Primo, vtrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, & penitus incorporea?
¶ Secundo, supposito quod angelus sit talis, quæritur, vtrum sit compositus ex materia & forma? 261 2. cont. Ge.
¶ Tertio, quæritur de multitudine eorum. 46. & 50
¶ Quarto, de differentia ipsorum abinuicem. & po.q.6
¶ Quinto, de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum. a.6 co. & spũ.a.5.et

Art. I. *Vtrum angelus sit omnino incorporeus?* opu.3.c.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solum quo ad nos, & non quo ad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Dam. dicit in lib. 2. quod angelus incorporeus & immate- 74. & op. 15.c.1. ..2 cont. fid.c.3.nõ lõge a pr.

rialis

rialis dicitur quantum ad nos: sed comparatus ad Deum corporeus & materialis inuenitur. Non ergo est incorporeus simpliciter.

li.6.phys. tex.32. ¶ 2: Præterea, Nihil mouetur nisi corpus, vt probatur in 6. Phys. † sed Damasc. * dicit ibidem, quod angelus est substantia intellectualis semper mobilis. *Damas. lib.2.c.3. Angelus ergo est substantia corporea.

†lib 1.de Spir. san. cap.7 in prin.c.2. ¶ 3. Præterea, Amb. † dicit in lib. de Spiritu sancto, Omnis creatura certis suæ naturæ circumscripta est limitibus. Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturæ, vt patet in Psal. 148. Laudate Dominum omnes angeli eius. Et postea subditur: Quoniam ipse dixit, & facta sunt: ipse mandauit, & creata sunt. Ergo angeli sunt corporei.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 103. Qui facit angelos suos spiritus.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim, quod præcipue in rebus creatis Deus intendit, est bonũ quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud, per quod causa producit effectũ, sicut calidum facit calidũ. Deus autem creaturã producit per intellectum & voluntatem, vt supra q.14.a.8. & q.19. ar.4. ostensum est *. Vnde ad perfectionem vniuersi requiritur, quod sint aliquæ craturæ intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeæ, quia omne corpus determinatur ad hic & nunc. Vnde necesse est ponere ad hoc quod vniuersum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea crea-

4 : 8 tura. Antiqui autem ignorantes vim intelligendi, & non distinguentes inter sensum, & intellectum *e*, nihil esse existimauerunt in mundo, nisi quod sensu & ima-

235 ginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit, nisi corpus, existimauerunt quod nullum ens esset nisi corpus, *e*, vt Philos. dicit in 4. Phys.* Et ex his processit Sadduceorum error, dicentium non esse spiritum. Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas à solo intellectu comprehensibiles.

*l.4.phys. tex.52.& 57.to.2. † Tertul. li.1.de anima c.2. Hil. can. 5. super Matth. Genad. de eccles. dogm.c. 11.*

Ad primum ergo dicendum, quod substantiæ incorporeæ mediũ sunt inter Deum & creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad vnum extremum, videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum. Et hac ratione dicitur quod angeli Deo comparati, sunt materiales & † corporei, non quod in eis sit aliquid de natura corporea.

Ad

Ad secundum dicendum, quod motus ibi accipitur, prout intelligere & velle, motus quidam dicuntur. Dicitur ergo angelus substantia semper mobilis: quia semper est actu intelligens, non quandoque actu, & quandoque potentia e, sicut nos. Vnde patet quod ratio procedit ex æquiuoco. 278

Ad tertium dicendum, quod circumscribi terminis localibus est proprium coporum; sed circumscribi terminis essentialibus, est commune cuilibet creaturæ tam corporali, quam spirituali. Vnde dicit Amb. in lib. de Spiritu sancto, quod licet quædam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiæ non carent. *lib. 1 de Spiritu sancto c. 7. in prin. tom. 2.*

Art. 2 *Vtrum angelus sit cõpositus ex materia & forma?* 262

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod angelus sit compositus ex materia & forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere & differentia. quæ adueniens generi, constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia vero ex forma, vt patet in 8. Metaph. * Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia & forma. Sed angelus est in genere substantiæ. Ergo est compositus ex materia & forma. *1 d 8. q. 5. ar. 1. & 2. con. c. 49. & 50 & spi. ar. 1 & quo. 9. a 6. & opus. 3. c. 74. & 95. & op. 15. c. 3. 5. 6. 7 8. & 18. & opus. 30. lib. 6. & 9. & op. 42. 1. 4. & 5.*

¶ 2. Præterea, In quocumque inueniuntur proprietates materiæ, ibi inuenitur materia. Proprietates autem materię sunt recipere, & substare. Vnde dicit Boët. † in lib. de trin. quod forma simplex subiectum esse non potest. Hoc autem inuenitur in angelo. Ergo angelus est compositus ex materia & forma.

¶ 3. Præterea, Forma est actus. Quod ergo est forma tantum, est actus purus. Sed angelus non est actus purus, hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed habet formam in materia.

¶ 4. Præt. Forma proprie limitatur & finitur per materiam e. Forma ergo quæ non est in materia, est forma infinita e. Sed forma angeli non est infinita, quia omnis creatura finita est. Ergo forma angeli est in materia. ** tex 6. tom. 3. † ante medium l. de trin.*

SED contra est, quod Dion. * dicit 4. cap. de diu. nom. quod primæ creaturæ sicut incorporales, ita & immateriales intelliguntur. 35 36 *c. 4 non remote à princ.*

RESPONDEO dicendum, quod quidam ponunt angelos esse compositos ex materia & forma: & hanc opinionem astruere nititur Auicebron. in lib. fontis vitæ. Supponit enim quod quæcumque distiguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid, per quod distinguitur à substantia corporea: & aliquid, per quod cum ea conuenit. Vnde ex hoc vult

vult concludere, quod illud, per quod differt substantia incorporea à corporea, sit ei quasi forma: & illud quod subiicitur huic formæ distinguenti quasi commune, sit materia eius. Et propter hoc ponit, quod eadem est materia vniuersalis spiritualium & corporalium, vt intelligatur, quod forma incorporeæ substantiæ sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium. Sed primo aspectu apparet esse impossibile
338 vnam esse materiam spiritualium & corporalium *e*. Non enim est possibile quod forma spiritualis & corporalis recipiatur in vna parte materiæ: quia sic vna & eadem res numero esset corporalis & spiritualis. Vnde relinquitur quod alia pars materiæ sit, quæ recipit formam corporalem; & alia, quæ recipit formam spiritualem. Materiam autem diuidi in partes non conuenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate: qua remota remanet substantia indiuisibilis, vt
*text. 15. videtur haberi, tom. 2.* dicitur in 1. Phys.* Sic igitur relinquitur, quod materia spiritualium sit substantia subiecta quantitati, quod est impossibile. Impossibile est ergo, quod vna sit materia corporalium & spiritualium. Sed adhuc vlterius impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcunque materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiæ eius. In-
366 telligere autem est operatio penitus immaterialis *e*.
369 Quod ex eius obiecto apparet, à quo actus quilibet
261 recipit speciem & rationem. Sic enim vnumquodque intelligitur in quantum à materia abstrahitur, quia formæ in materia sunt indiuiduales formæ, quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi. Vnde relinquitur, quod substantia intellectus est omnino immaterialis. Non est autem necessarium, quod ea, quæ distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus: quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum *e*. Vnde res materiales, quæ sunt infra
79 intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intel-
85 lectu nostro, quam sint in seipsis. Substantiæ autem
*a* angelicæ sunt supra intellectum nostrum. Vnde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas, secundum quod sunt in seipsis, sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum, vt supra dictum
*q. 3. ar 3. ad 1.* est *.

Ad primum ergo dicendum, quod differentia est, quæ constituit speciem. Vnumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem,

quem ſpecialem gradum in entibus: quia ſpecies rerum ſunt ſicut numeri, qui differunt per additionem & ſubtractionem vnitatis, vt dicitur in 8. Met. * In rebus autem materialibus aliud eſt, quod determinat ad ſpecialem gradum, ſcilicet forma; & aliud, quod determinatur, ſcilicet materia. Vnde ab alio ſumitur genus, & ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non eſt aliud determinans, & determinatum *e*, ſed vnaquæque earum ſecundum ſeipſam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus & differentia in eis non accipitur ſecundum aliud & aliud, ſed ſecundum vnum & idem *e*. quæ tamen differunt ſecundum conſiderationem noſtram, in quantum enim intellectus noſter conſiderat illam rem vt indeterminate, accipitur in eis ratio generis: in quantum vero conſiderat vt determinate, accipitur ratio differentiæ.

*8. Meta. te. 10. t. 3*

71 d

441 d

364 a

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa ponitur in libro fontis vitæ. Et eſſet neceſſaria, ſi idem eſſet modus quo recipit intellectus, & quo recipit materia. Sed hoc patet eſſe falſum *e* Materia enim recipit formam, vt ſecundum ipſam conſtituatur in eſſe alicuius ſpeciei, vel aëris, vel ignis, vel cuiuſcumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam, alioquin verificaretur opinio Empedoclis, * qui poſuit quod terram terra cognoſcimus, & ignem igne. Sed forma intelligibilis eſt in intellectu ſecundum ipſam rationem formæ: ſic enim cognoſcitur ab intellectu. Vnde talis receptio non eſt receptio materiæ, ſed eſt receptio ſubſtantiæ immaterialis.

366 a

*lib. 1. de ani. apud Ariſt. te. 15. to. 2.*

Ad tertium dicendum, quod licet in angelo non ſit compoſitio formæ & materiæ, eſt tamen in eo actus & potentia. Quod quidem manifeſtum poteſt eſſe ex cõſideratione rerum materialium, in quibus inuenitur duplex compoſitio. Prima quidem formæ & materiæ, ex quibus conſtituitur natura aliqua. Natura autem ſic compoſita non eſt ſuum eſſe, ſed eſſe eſt actus eius. Vnde ipſa natura comparatur ad ſuum eſſe, ſicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, & poſito quod ipſa forma ſubſiſtat non in materia, adhuc remanet comparatio formæ ad ipſum eſſe, vt potentia ad actum. Et talis compoſitio intelligenda eſt in angelis. Et hoc eſt, quod à quibuſdam dicitur, quod angelus eſt compoſitus ex quo eſt, & quod eſt vel ex eſſe, & quod eſt *e*, vt Boët. dicit. Nam quod eſt, eſt ipſa forma ſubſiſtens. Ipſum autem eſſe, eſt quo ſubſtantia eſt, ſicut curſus eſt quo currens currit. Sed in Deo non eſt aliud eſſe, & quo eſt: vt ſupra oſtenſum eſt *. Vnde ſolus Deus eſt actus purus.

366 d

*q. 3. ar. 4.*

Ad

Ad quartum dicendum, quod omnis creatura est finita simpliciter in quantum esse eius non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam, cui aduenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ: sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam, in qua recipitur. Substãtiæ autem immateriales creatæ, sunt finitæ secundum suum esse, sed infinitæ secundum quod eorum formæ non sunt receptæ in alio *e*. sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subiectum, esse tamen eius esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod intelligentia est finita superius, in quantum scilicet recipit esse à suo superiori sed est infinita inferius, in quantum non recipitur in aliqua materia.

36

263

Art. 3. *Vtrum Angeli sint in aliquo magno numero?*

*2.d.3.q.1.ar.3.& 2.con.c.91.& 92.& po.q.6.art.6.cor.fi.& op.15.c.2.3.& 4.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim species quantitatis est, & sequitur diuisionem continui. Hoc autem non potest esse in angelis, cum sint incorporei, vt supra ostensum est *. Ergo angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

** ar. 1. hu'us q.*

¶ 2. Præterea, Quanto aliquid est magis propinquum vni, tanto minus est multiplicatum, vt in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior *e*. Cum ergo Deus sit maxime vnus, videtur quod in natura angelica inueniatur minimum de multitudine.

54

¶ 3. Præterea, Proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum cœlestium. Sed motus corporum cœlestium sunt secundum aliquem determinatum numerum paucum, qui à nobis apprehendi potest. Ergo angeli non sunt in maiori multitudine, quam motus corporum cœlestium.

¶ 4. Præterea, Dion. * dicit 4. c. de diu. nom. quod propter radios diuinæ bonitatis, subsistunt intelligibiles, & intellectuales omnes substantiæ. Sed radius non multiplicatur, nisi secundum diuersitatem recipientium. Non autem potest dici quod materia sit receptiua intelligibilis radij, cum substantiæ intellectuales sint immateriales, vt supra ostensum est *. Ergo videtur quod multiplicatio substantiarum intellectualium non posit esse nisi secundum exigentiam primorum corporum, scilicet cœlestium, vt ad ea quodammodo processus prædictorum radiorum

** cap. 4. a'i. quantulum à prin.*

** art. 2. huius quæst.*

radiorum terminetur, Et sic idem quod prius.

SED contra est, quod dicitur Dan. 7. Millia millium ministrabant ei, & decies centena millia assistebant ei.

RESPONDEO dicendum, quod circa numerum substantiarum separatarum diuersi diuersis viis processerunt. Plato enim posuit* substantias separatas esse species rerum sensibilium: vtpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam: & secundum hoc oportebat dicere, quod substantiæ separatæ sint secundum numerum specierum sensibilium. Sed hanc positionem improbat Arist. † ex eo quod materia est de ratione specierum sensibilium *e*. Vnde substantiæ separatæ non possunt esse species exemplares horum sensibilium, sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium. Posuit tamen Arist. * quod illæ naturæ perfectiores, habent ordinem ad sensibilia ista secundum rationem mouentis & finis. Et ideo secundum numerum primorum motuum conatus est adinuenire numerum substantiarum separatarum *e*.

** ita refert Aristot. 1. metaph. te. 6*

*† l. 1. metap. te. 3 1 per multos textus tom. 3 365*

** lib. 12. Metaph. text. 43. tom. 3.*

Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacræ Scripturæ, Rabbi Moyses Iudæus * volens vtrumque concordare, posuit quod angeli secundum quod dicuntur substantiæ immateriales, mutiplicantur secundum numerum motuum vel corporum cœlestium, secundum Aristot. † Sed posuit quod angeli in Scriptura dicuntur etiam homines diuina annuntiantes. Et iterum virtutes rerum naturalium, quæ Dei omnipotentiam manifestant. Sed hoc est alienum à consuetudine Scripturæ, quod virtutes rerũ irrationabilium, angeli nominentur. Vnde dicendum est, quod etiam angeli secundum quod sunt immateriales substantiæ, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dion. * 14. cap. cœlest. hierarch. Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam & constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem *e*. Et huius ratio est, quia cum perfectio vniuersi sit illud quod præcipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in maiori excessu sunt creata à Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus corporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem, quod corpora incorruptibilia, quæ sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter, secundum magnitudinem, corpora corruptibilia *e*. Nam tota sphæra actiuorum & passiuorum est aliquid modicum respectu corporum cœlestium. Vnde ratio

*b 541*

** l. 2. perplexorũ, c. 4. & 6.*

*† l. 12. metaph. tex. 43. to. 3.*

** c. 14. in medio illius.*

*b 552*

*e 552*

rationabile est quod substantiæ immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales, quasi incomparabiliter.

Ad primum ergo dicendum, quod in angelis non est numerus, qui est quantitas discreta, causatus ex diuisione continui, sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, vt supra

q.11. dictum est *.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod natura angelica est Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de multitudine in sui compositione, non autem ita quod in paucis saluetur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa est Arist. 13. Metaph. Et ex necessitate concluderet, si substantiæ separatæ essent propter substantias corporales. Sic enim frustra essent immateriales substantiæ, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quod substantiæ immateriales sint propter corporales: quia finis nobilior est his quæ sunt ad finem. Vnde etiam Arist. dicit ibidem, quod hæc ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione vti: quia ad cognoscendum intelligibilia, non possumus peruenire, nisi per sensibilia.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit secundum opinionem eorum, qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam. Hoc autem improba-

q.47.a.1 tum est *. Vnde multiplicatio angelorum neque secundum materiam, neque secundum corpora est accipienda, sed secundum diuinam sapientiam diuersos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

264 Art. 4. *Vtrum Angeli differant specie?*

2.d.3.q.1 AD quartum sic proceditur. Videtur, quod angeli
ar.4.& non differant specie. Cum enim differentia sit no-
2.cont.c. bilior genere, quæcunque conueniunt secundum id
91.& 92. quod est nobilissimum in eis, conueniunt in vltima
& 93.ra- differentia constitutiua, & ita sunt eadem secundum
tione 4. speciem. Sed omnes angeli conueniunt in eo quod est
& sp. ar. nobilissimum in eis, scilicet in intellectualitate. Ergo
9.& opu. omnes angeli sunt vnius speciei.
30.c.6. ¶ 2. Præterea, Magis & minus non diuersificant
& lec.9. speciem. Sed angeli non videntur differre abinuicem,
princ.& nisi secundum magis & minus, prout scilicet vnus alio
opus. 32. est simplicior, & perspicacioris intellectus. Ergo ange-
c.161. li non differunt specie.

¶ 3. Præterea, Anima & angelus ex opposito diuiduntur: sed omnes animæ sunt vnius speciei. Ergo & angeli.

¶ 4. Præ

¶ 4. Præterea, Quanto aliquid est perfectius in natura, tanto magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in vna specie esset vnum tantum indiuiduum. Ergo multi angeli sunt vnius speciei.

SED contra est, quod in his quæ sunt vnius speciei, non est inuenire prius & posterius, vt dicitur in 3. Metaph. * Sed in angelis etiam vnius ordinis sunt primi, & medij, & vltimi, vt dicit Dion. † 10. cap. angelicæ hier. Ergo angeli non sunt eiusdem speciei.

*li. 3 Metaph. tex. 11. t. 3.* † *cap. 4. & 10. cæl. hier. à medio.*

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt omnes substantias spirituales, esse vnius speciei, etiam animas *e*.

368

Alij vero, quod omnes angeli sunt vnius speciei, sed non animæ. Quidam vero, quod omnes angeli vnius hierarchiæ, aut etiam vnius ordinis. Sed hoc est impossibile. Ea enim quæ conueniunt specie, & differunt numero, conueniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia & forma, vt dictum est supra *: sequitur quod impossibile sit esse duos angelos vnius speciei: sicut etiam impossibile esset dicere, quod essent plures albedines separatæ *e*, aut plures humanitates: cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis *e*. Si tamen angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures angeli vnius speciei. Sic enim oporteret, quod principium distinctionis vnius ab alio, esset materia: non quidem secundum diuisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diuersitatem potentiarum. Quæ quidem diuersitas materiæ causat diuersitatem non solum speciei, sed generis.

*ar. 1. huius q.* 368 234

Ad primum ergo dicendum, quod differentia est nobilior genere: sicut determinatum indeterminato & proprium communi, non autem sicut alia, & alia natura *e*. Alioquin oporteret quod omnia animalia irrationalia essent vnius speciei, vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma quam anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diuersos gradus determinatos naturæ sensitiuæ. Et similiter omnes angeli differunt specie secundum diuersos gradus naturæ intellectiuæ.

a 262

Ad secundum dicendum, quod magis & minus secundum quod causantur ex intentione & remissione vnius formæ, non diuersificant speciem. Sed secundum quod causantur ex formis diuersorum graduum, sic diuersificant speciem: sicut si dicamus, quod ignis est perfectior aëre Et hoc modo angeli diuersificantur secundum magis & minus.

Ad

Ad tertium dicendum, quod bonum speciei præponderat bonum indiuidui. Vnde multo melius est quod multiplicentur species in angelis, quam quod multiplicentur indiuidua in vna specie.

Ad quartum dicendum, quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi posit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, vt supra dictum est *. Vnde perfectio naturæ angelicæ requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem indiuiduorum in vna specie.

q.47.a.1.

265

Art. 5. *Vtrum angeli sint incorruptibiles?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Dam. * de angelo, quod est substantia intellectualis, gratia & non natura immortalitatem suscipiens.

¶ 2, Præterea, Plato dicit in Timæo, † O Dij deorum, quorum opifex idem paterque ego. Opera siquidem vos mea, dissolubilia natura. Hos autem deos non aliud quam angelos intelligere potest. Ergo angeli natura sua sunt corruptibiles.

¶ 3. Præterea, Secundum Greg. * omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus omnipotentis conseruaret. Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo cum angeli sint à Deo facti, videtur quod sint corruptibiles secundum suam naturam.

SED contra est, quod Dion. † dicit 4. cap. diu. nom. quod intellectuales substantiæ vitam habent indeficientem, ab vniuersa corruptione, morte, & materia, & generatione, mundæ existentes.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est dicere angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles. Cuius ratio est: quia nihil corrumpitur, nisi per hoc quod forma eius à materia separatur. Vnde, cum angelus sit ipsa forma subsistens, vt ex dictis patet *: impossibile est quod eius substantia sit corruptibilis. Quod enim conuenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest. Ab eo autem cui conuenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conueniebat. Rotunditas enim à circulo separari non potest, quia conuenit ei secundum seipsum. Sed æneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc quod circularis figura separatur ab ære. Esse autem secundum se competit formæ. Vnumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia & forma, desinit esse actu per hoc quod forma separatur à materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut

2.d.3.q.1 a.1.eo.& d.7.q.1. a.1.eo.& 2.cō.c.54 & 91.. & po.q 5 a.3.& 4. & opu.3. a.74.& op.9 q.47

* lib. 2. orth.fi.c.3

† cir. fi.5 fol. à pri. lib nume-rando.

* lib.16. mor c.18. non pro-cul à pr.

† c.4. p-rum à pr.

* ar.1.& 2 huius, q.

262 367 44 367

ſicut in angelis, vt dictum eſt *, non poteſt amittere eſſe. ipſa igitur immaterialitas angeli eſt ratio quare angelus eſt incorruptibilis ſecundum ſuam naturam. Et huius incorruptibilitatis ſignum accipi poteſt ex eius intellectuali operatione. Quia enim vnumquodque operatur ſecundum quod eſt actu, operatio rei indicat modum eſſe ipſius e. Species autem & ratio operationis ex obiecto comprehenditur: Obiectum autem intelligibile cum ſit ſupra tempus, eſt ſempiternum. Vnde omnis ſubſtantia intellectualis, eſt incorruptibilis ſecundum ſuam naturam.

*ar. 2. huius q.* 367 261

c Ad Primum ergo dicendum, quod Dam. accipit immortalitatem perfectam, quæ includit omnimodam immutabilitatem e: quia omnis mutatio eſt quædam mors, vt Aug. † dicit. Perfectam autem immutabilitatem, angeli non niſi per gratiam aſſequuntur: vt infra patebit *.

44 *† l. 3. con. Maxi. in i. nū. c 12. à medio, to 6. & in epiſt. ad Dioſc. fere circa medium. * qu. 62.*

Ad ſecundum dicendum, quod Plato per Deos intelligit corpora cœleſtia, quæ exiſtimabat eſſe ex elementis compoſita. Et ideo ſecundum ſuam naturam erant diſſolubilia, ſecundum voluntatem diuinam ſemper conſeruabantur in eſſe e.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt †, quoddam neceſſarium eſt, quod habet cauſam ſuæ neceſsitatis. Vnde non repugnat neceſſario nec incorruptibili, quod eſſe eius dependeat ab alio ſicut à cauſa. Per hoc ergo quod dicitur, quod omnia deciderent in nihilum, niſi continerentur à Deo, & etiam angeli, non datur intelligi quod in angelis ſit aliquod corruptionis principium; ſed quod eſſe angeli dependeat à Deo ſicut à cauſa Non autem dicitur aliquid eſſe corruptibile, per hoc quod Deus poſsit illud in non eſſe redigere, ſubtrahendo ſuam conſeruationem; ſed per hoc quod in ſeipſo aliquod principium corruptionis habet e, vel contrarietatem, vel ſaltem potentiam materiæ.

338 b *† qu. 44. a. 1.* b 397

## QVAESTIO LI.

*De comparatione Angelorum ad corpora, in tres articulos diuiſa.*

DEinde quæritur de Angelis per comparationem ad corporalia. Et primo de comparatione angelorum ad corpora. Secundo, de comparatione angelorum ad loca corporalia. Tertio, de comparatione angelorum ad motum localem.

CIRCA primum quæruntur tria.

3 Primo, vtrum angeli habeant corpora naturaliter ſibi vnita?

¶ Secun

¶ Secundo, vtrum assumant corpora?

¶ Tertio, vtrum in corporibus assumptis exerceant opera vitæ?

266

Art. 1. *Vtrum angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita?*

*2.d.8.a.1. & 2.cun. c.48.89. & 90 & pot. q.6. art.6. & mal.q.16. art.1. & spiritu a. 5. & opu. 211. c.3. & op.15. c.18.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod Angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita. Dicit enim Orig. in lib. periarchon *, Solius Dei, id est Patris, & Filij, & Spiritus sancti, naturæ illud proprium est, vt sine materiali substantia & absque vlla corporeæ adiectionis societate intelligatur existere. Bernardus etiam dicit in 6. homil. † super Cant. Demus Deo soli sicut immortalitatem, sic incorporeitatem: cuius natura sola neque propter se, neque propter alium solatio indiget instrumenti corporei. Liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio. Aug.* etiam dicit super Genes. ad lit. Dæmones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum natura indigent. Eadem autem est natura dæmonis & angeli. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi vnita.

** lib.1. c. 6. in fine, tom.4.*

*† serm.6. circa pri. & ser.5.*

** l.2 c.17. & l.b.3 super Genes. c.10. in pr. t.3.*

¶ 2. Præterea, Gregor. † in homil. Epiphaniæ nominat angelum rationale animal. Omne autem animal componitur ex corpore & anima. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi vnita.

*† hom.10. in euang. circa pri.*

¶ 3. Præterea, Perfectior est vita in angelis, quam in † animabus. Sed anima non solum viuit, sed etiam viuificat corpus. Ergo angeli viuificant corpora naturaliter sibi vnita.

*† Conc. Nicen.2. action.5. de summ. Trin. & fid. cath. ca. firmiter.*

SED contra est, quod dicit Dionys.* 4. cap. de diu. nom. quod angeli sicut incorporales intelliguntur, ita & immateriales.

** c.4. parum a pr.*

RESPONDEO dicendum, quod angeli non habent corpora sibi naturaliter vnita. Quod enim accidit alicui naturæ, non inuenitur vniuersaliter in natura illa: sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non conuenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis, nec alicuius virtutis corporeæ, vt infra patebit *: habere corpus vnitum non est de ratione substantiæ intellectualis, inquantum huiusmodi; sed accidit alicui substantiæ intellectuali propter aliquid aliud: sicut humanæ animæ competit vniri corpori, quia est imperfecta & in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos à sensibilibus rebus, vt infra dicetur.* In quocunque autem genere inuenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ substantiæ perfecte intel-

** q.75. a.2.*

390

*q.84. art. 6 & 89. art.1.2.*

substantiæ perfecte intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam à sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiæ intellectuales sunt vnitæ corporibus, sed aliquæ sunt à corporibus separatæ. Et has dicimus Angelos.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est *, quorundam opinio fuit, quod omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione deriuatum videtur, quod aliqui existimauerunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus vnitas: adeo quod quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi: vt August. * narrat in 7. de Ciuit. Sed quia hoc fidei catholicæ repugnat, quæ ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud Psal. 8. Eleuata est magnificentia tua super cœlos. Orig. hoc de Deo dicere recusans, de aliis secutus est aliorum opinionem, sicut & in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum Philosophorum opiniones. Verbum autem Bern. potest exponi, quod spiritus creati indigeant corporali instrumento non naturaliter vnito, sed ad aliquid assumpto, vt infra dicetur *. August. autem loquitur non asserendo, sed opinione Platonicorum vtens, qui ponebant esse quædam animalia aërea, quæ dæmones nominabant.

*q.50.ar.1*

*lib.7.de ciu. Dei. c.6.10.5.*

*art.seq.*

Ad secundum dicendum, quod Greg. nominat Angelum rationale animal metaphorice, propter similitudinem rationis.

Ad tertium dicendum, quod viuificare effectiue simpliciter perfectionis est. Vnde & Deo conuenit secundum illud 1.Reg.2. Dominus mortificat & viuificat: sed viuificare formaliter est substantiæ, quæ est pars alicuius naturæ, & non habentis in se integram naturam speciei. Vnde substantia intellectualis, quæ non est vnita corpori, est perfectior quam ea quæ est corpori vnita.

Art. 2. *Vtrum Angeli assumant corpora?* 267

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod angeli non assumant corpora. In opere enim angeli nihil est superfluum, sicut neque in opere naturæ. Sed superfluum esset, si angeli corpora assumerent. Angelus enim non indiget corpore, cum eius virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo angelus non assumit corpus.

*2. d.8.ar. 2.& po.q. 6.art.7.*

¶ 2. Præterea, Omnis assumptio ad aliquam vnionem terminatur: quia assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed corpus non vnitur angelo vt formę, sicut dictum est †. Ex eo autem quod vnitur sibi vt motori, non dicitur assumi: alioquin sequeretur quod omnia

*art.præc.*

nia corpora mota ab angelis, essent ab eis assumpta. Ergo angeli non assumunt corpora.

¶ 3. Præterea, Angeli non assumunt corpora de terra vel aqua: quia non subito disparerent. Neque iterum de igne: quia comburerent ea quæ contingerent. Neque iterum ex aëre: quia aër infigurabilis est, & incolorabilis. Ergo angeli corpora non assumunt.

*lib. 15 de ciu. Dei c. 23. circa princ. & li. 16. c. 29. t. 5.* SED contra est, quod Aug. * dicit 15. de Ciuit. quod angeli in assumptis corporibus Abrahæ apparuerunt.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt angelos nunquam corpora assumere: sed omnia quæ in Scripturis diuinis leguntur de apparitionibus angelorum, contigisse in visione prophetiæ, hoc est secundum imaginationem. Sed hoc repugnat intentioni Scripturæ. Illud enim quod imaginaria visione videtur, est in sola imaginatione videntis. Vnde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem diuina sic introducit interdum angelos apparentes, vt communiter ab omnibus viderentur. Sicut angeli apparentes Abrahæ visi sunt ab eo, & tota familia eius: & à Loth, & à ciuibus Sodomorum. Similiter angelus qui apparuit Tobiæ, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit, huiusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem: vnde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur, nisi corpus. Cum igitur angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi vnita, vt ex dictis patet *, relinquitur quod interdum corpora assumant. *ar. præc. & art. 1. q. 5 c.*

Ad primum ergo dicendum, quod angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos, vt familiariter cum hominibus conuersando demonstrent intelligibilem societatem, quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. Hoc autem quod angeli corpora assumpserunt in veteri testamento, fuit quoddam figurale indicium, quod verbum Dei assumpturum esset corpus humanum. Omnes enim apparitiones veteris testamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt, qua filius Dei apparuit in carne.

Ad secundum dicendum, quod corpus assumptum vnitur angelo, non quidem vt formæ, neque solum vt motori, sed sicut motori repræsentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim à sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur: ita corpora sensibilia diuina virtute sic formantur ab angelis, vt con-

gruant

gruant ad repræsentandum angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est angelum assumere corpus.

Ad tertium dicendum, quod licet aër in sua raritate manens non retineat figuram neque colorem: quando tamen condensatur, & figurari potest: sicut patet in nubibus. Et sic angeli assumunt corpora ex aëre, condensando ipsum virtute diuina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

Art. 3. *Vtrum angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant?* 268.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant; angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum, quod viuum videtur, & opera vitæ habens, non haberet huiusmodi. Ergo angeli in assumpto corpore opera vitæ exercent. *2.d.8.ar. 4. & po. q.6.ar.8. & quo.2 art.5.*

¶ 2. Præterea, In operibus angeli non sunt aliqua frustra: frustra autem in corpore assumpto per angelum formarentur oculi & nares, & alia sensuum instrumenta, nisi per ea angelus sentiret. Ergo angelus sentit per corpus assumptum. Quod est propriissimum opus vitæ.

¶ 3. Præterea, Moueri motu processiuo est vnum de operibus vitæ, vt patet in 2. de anima *. Manifeste autem angeli apparent in assumptis corporibus moueri. Dicitur enim Gen. 18. quod Abraham simul gradiebatur deducens angelos qui ei apparuerunt. Et angelus Tobiæ quærenti, Nosti viam quæ ducit in ciuitatem Medorum? respondit, Noui, & omnia itinera eius frequenter ambulaui. Ergo angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitæ. *lib.2.de ani.text. 13.to.2.*

¶ 4. Præterea, Locutio est opus viuentis. Fit enim per vocem, quæ est sonus ab ore animalis prolatus, vt dicitur in 2. de anima. * Manifestum est autem ex multis locis Scripturæ, angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitæ. *lib.2.de ani.text. 90.to.2.*

¶ 5. Præterea, Comedere est proprium opus animalis. Vnde Dominus post resurrectionem, in argumentum resumptæ vitæ cum discipulis manducauit, vt habetur Lucæ vlt. Sed angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt, & Abraham eis cibos obtulit: quos tamen prius adorauerat: vt habetur Gen. 17. Ergo angeli in assumptis corporibus exercent opera vitæ.

¶ 6. Præterea, Generare hominem est actus vitæ. Sed hoc competit angelis in assumptis corporibus.

Dicitur enim Genes. 6. Postquam ingressi sunt filij Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes à seculo viri famosi. Ergo angeli exercent opera vitæ in corporibus assumptis.

SED contra, corpora assumpta ab angelis non viuunt, vt supra dictum est *. Ergo nec opera vitæ per eos exerceri possunt.

*art. præc. argum. 2. præcipue.*

RESPONDEO dicendum, quod quædam opera viuentium habent aliquid commune cum aliis operibus. Vt locutio, quæ est opus viuentis, conuenit cum aliis sonis inanimatorum, in quantum est sonus, & processio cum aliis motibus, in quantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune vtrisque operibus, possunt opera vitæ fieri ab angelis per corpora assumpta: non autem quantum ad id quod est proprium viuentium: quia secundum Philosophum in lib. de som.* & vig. cuius est potentia, eius est actio. Vnde nihil potest habere opus vitæ, quod non habeat vitam, quæ est potentiale principium talis actionis.

*c. 1. ante med. t. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non est contra veritatem, quod in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur: quia hoc non dicitur ad astruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed quod per figuras sensibilium, propritates intelligibilium secundum similitudinem quandam dantur intelligi: ita non repugnat veritati sanctorum angelorum, quod per corpora ab eis assumpta videntur homines viuentes, licet non sint. Non enim assumuntur, nisi vt per proprietates hominis & opera hominis, spirituales proprietates angelorum, & eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congrue fieret, si veros homines assumerent: quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in angelos.

Ad secundum dicendum, quod sentire est totaliter opus vitæ. Vnde nullo modo est dicendum, quod angeli per organa assumptorum corporum sentiant: nec tamen superflue sunt formata. Non enim ad hoc sunt formata, vt per ea sentiatur, sed ad hoc vt per huiusmodi organa virtutes spirituales angelorum designentur: sicut per oculum designatur virtus cognitiua angeli, & per alia membra aliæ eius virtutes, vt Dion. * docet vlt. cap. cœl. hierarch.

*c. 15. inter principium & medium.*

Ad tertium dicendum, quod motus qui est à motore coniuncto, est proprium opus vitæ. Sic autem non mouentur corpora assumpta ab eis, quia angeli non sunt eorum formæ: mouentur tamen angeli per accidens, motis huiusmodi corporibus: cum sint in eis: sicut

sicut motores in mobilibus, & ita sunt hic, quod non alibi. Quod de Deo dici non potest. Vnde licet Deus non moueatur motis his in quibus est, quia vbique est: angeli tamen mouentur per accidens ad motum corporum assumptorum. Non autem ad motum corporum cœlestium: etiam si sint in eis sicut motores in mobilibus: quia corpora cœlestia non recedunt de loco secundum totum. Nec determinatur spiritui mouenti orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in oriente, nunc in occidente, sed secundum determinatum situm: quia semper est in oriente virtus mouens, vt dicitur in 8. Phys. * *lib. 8. tex. 8. to. 2.*

Ad quartum dicendum, quod angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta, sed est aliquid simile locutioni, inquantum formant sonos in aëre similes vocibus humanis.

Ad quintum dicendum, quod nec etiam comedere, proprie loquendo, angelis conuenit, quia comestio importat sumptionem cibi conuertibilis in substantiam comedentis. Et quamuis in corpus Christi post resurrectionem cibus non conuerteretur, sed resolueretur in præiacentem materiam: tamen Christus habebat corpus talis naturę, in quod posset cibus conuerti. Vnde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab angelis neque conuertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturæ, in quod posset alimentum conuerti. Vnde non fuit vera comestio, sed figuratiua spiritualis comestionis. Et hoc est quod Angelus dixit Tobiæ 12. Cum essem vobiscum, videbar quidem manducare & bibere, sed ego potu inuisibili, & cibo vtor. Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse, in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in Prophetis, vt Aug. dicit * 16. de Ciuit. Dei. *lib. 16. de ciuit. Dei c. 29 à med. t. 5*

Ad sextum dicendum, quod sicut Aug. † dicit 15. de Ciuit. Dei, multi se expertos, vel ab expertis audisse confirmant, Syluanos & Faunos (quos vulgus incubos vocat) improbos sæpe extitisse mulieribus, & earum expetisse atque peregisse concubitum. Vnde hoc negare impudentiæ videtur. Sed Angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluuium potuerunt. Vnde per filios Dei intelliguntur filij Seth, qui boni erant. Filias autem hominum nominat scriptura eas quæ natæ erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quod de eis gigantes nasci potuerunt. Neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluuium quam post. Si tamen ex coitu dæmonum aliqui *† l. 15. de ciuit. Dei c. 23. parum à prin. to. 5.*

 inter

interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut à corporibus assumptis, sed per semen alicuius hominis ad hoc acceptum, vtpote quod idem dæmon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem: sicut & aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem (vt Aug. * dicit 3. de Trin.) vt sic ille qui nascitur, non sit filius dæmonis, sed illius hominis cuius est semen acceptum.

*lib. 3 de Trin. c. 8. & 9. t. 3.*

## QVAESTIO LII.

*De comparatione Angelorum ad loca, in tres articulos diuisa.*

269 DEinde quæritur de loco Angeli.

ET CIRCA hoc quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum Angelus sit in loco?

¶ Secundo, vtrum possit esse in pluribus locis simul?

¶ Tertio, vtrũ plures Angeli possint esse in eodẽ loco?

*1. dist. 37 q. 3. ar. 1. 2. & 2. d. 6. ar. 3. Et po. q. 3. art. 19. & quol. 11. q. 1.*

### Art. I. *Vtrum Angelus sit in loco?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod Angelus non sit in loco. Dicit enim Boët. * in lib. de Hebd. Communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia in loco non esse. Et Arist. in 4. Physic. † dicit, quod non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus. Sed Angelus non est corpus (vt supr. ostensum est *.) Ergo Angelus non est in loco.

¶ 2. Præterea, Locus est quantitas positionem habens. Omne autem quod est in loco, habet aliquem situm: sed habere situm non potest conuenire Angelo, cum substantia sua sit immunis à quantitate, cuius propria differentia est positionem habere. Ergo Angelus non est in loco.

¶ 3. Præterea, Esse in loco, est mensurari loco, & contineri à loco: vt patet per philosophum in quarto Physicorum †. Sed Angelus non potest mensurari neque contineri à loco: quia continens est formalius contento, sicut aër aqua: vt dicitur in quarto Physicorum *. Ergo Angelus non est in loco.

SED contra est, quod in collecta dicitur †, Angeli tui sancti habitent in ea, qui nos in pace custodiant.

RESPONDEO dicendum, quod Angelo conuenit esse in loco: æquiuoce tamen dicitur Angelus esse in loco, & corpus. Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum dimensiuæ quantitatis. Quæ quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis *e*. Per applicationem igitur virtutis Angelicæ ad aliquem locum qualitercunque, dicitur Angelus esse in loco corporeo. Et

a b secundum hoc patet, quod non oportet dicere quod

40 Angelus commensuretur loco, vel quod habeat situm in

** Boet. in l. Omne quod est, bonũ sit, circa princip.*
*† lib. 4. Physic. tex. 15. & 57. tom 2.*
** q. 50. art. 1.*
*† lib. 4. ex tex. 119.*
** lib. 4. Physic. text. 35. & 49. t. 2*
*† In collecta, quæ solet cãtari in completorio.*

in continuo: hoc enim conuenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiua. Similiter etiam non oportet propter hoc quod contineatur à loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, & non continetur ab ea. Anima enim est in corpore, vt continens, & non vt contenta *e*. Et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo, non vt contentum, sed vt continens aliquo modo. *b* 39

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Art. 2. *Vtrum Angelus possit esse in pluribus locis simul?* 270

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Angelus possit esse in pluribus locis simul. Angelus enim non est minoris virtutis, quam anima. Sed anima est simul in pluribus locis, quia est tota in qualibet parte corporis, vt Aug. * dicit. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

¶ 2. Præterea, Angelus est in corpore assumpto, & cum assumat corpus continuum, videtur quod sit in qualibet eius parte. Sed secundum partes eius considerantur diuersa loca. Ergo Angelus est simul in pluribus locis.

¶ 3. Præterea, Damasc. † dicit, quod vbi Angelus operatur, ibi est. Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, vt patet de angelo subuertente Sodomam. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

SED contra est, quod Damasc.* dicit, quod Angeli dum sunt in cœlo, non sunt in terra.

RESPONDEO dicendum, quod Angelus est virtutis & essentiæ finitæ. Diuina autem virtus & essentia infinita est, & est vniuersalis causa omnium, & ideo sua virtute omnia contingit *e*, & non solum in pluribus locis est, sed vbique: virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid vnum determinatum. Oportet enim quicquid comparatur ad vnam virtutem, vt vnum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur vniuersum ens comparatur vt vnum aliquid ad vniuersalem Dei virtutem,* ita & aliquod particulare ens comparatur vt aliquid vnum ad Angeli virtutem. Vnde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur quod non sit vbique, nec in pluribus locis, sed in vno loco tantum.

CIRCA hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim imaginationem transcendere non valentes cogitauerunt indiuisibilitatem Angeli ad modum indiuisibilitatis puncti. Et ideo crediderunt, quod Angelus

*1.d.17.q.3.art.2. Et qō.4.ar.1.cor.&4.dist.44.qō.2.at.3.q.2.1.& po.q.3.art.2 9 1.*

**lib.6.de trin.c.6.tom.3.*

*†lib 2.orthod.fidei.c.3. Et lib.1.cap.17.*

** lib. 2.c.3.circa medium.*

649

non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifeste decepti sunt. Nam punctum est indiuisibile habens situm, sed Angelus est indiuisibile extra genus quanti-
40 tatis, & situs existens *c*. Vnde non est necesse quod
ab determinetur ei vnus locus indiuisibilis secundum situm, sed vel diuisibilis vel indiuisibilis, vel maior vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus maius, vel minus. Et sic totum corpus cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei vt vnus locus. Nec tamen oportet quod si aliquis Angelus mouet cœlum, quod sit vbique. Primo quidem, quia non applicatur virtus eius nisi ad id quod primo ab ipso mouetur. Vna autem pars cœli est
o in qua primo est motus, scilicet pars orientis. Vnde
268 etiam Philosophus in octauo Physicor. * virtutem
*lib.8.tex.* motoris cœlorum attribuit parti Orientis. Secundo,
*48.to.2.* quia non ponitur à Philosophis, quod vna substantia separata moueat omnes orbes immediate. Vnde non oportet quod sit vbique. Sic igitur patet quod esse in loco, diuersimode conuenit corpori, & Angelo, & Deo. Nam corpus est in loco circumscriptiue: quia commensuratur loco. Angelus autem non circumscriptiue, cum non commensuretur loco, sed diffinitiue: quia ita est in vno loco, quod non in alio. Deus autem neque circumscriptiue, neque diffinitiue, quia est vbique.

Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta, quia
271 totum illud cui immediate applicatur virtus Angeli, reputatur vt vnus locus eius, licet sit continuum.

*1.dist.17. q.3.ar.3. et po.q.3 ar.7.11. & a 29.1*

Art. 3. *Vtrum plures Angeli possint simul esse in eodem loco?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod plures angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco: quia replent locum. Sed angeli non replent locum: quia solum corpus replet locum, vt non sit vacuum: vt patet per Philosophum in 4. Physic. * Ergo plures angeli possunt esse in vno loco.

** l. 4. Phys. tex. 52. & 58. t. 2.*

¶. 2. Præterea, plus differt Angelus & corpus quam duo angeli. Sed angelus & corpus sunt simul in eodem loco: quia nullus locus est, qui non sit plenus sensibili corpore: vt probatur in 4. Physicor. * Ergo multo magis duo angeli possunt esse in eodem loco.

** l. 4. Phy. tex. 58 to. 2.*

¶ 3. Præterea. Anima est in qualibet parte corporis, secundum August. † sed Dæmones licet non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus. Et sic anima & dæmon sunt in eodem loco. Ergo eadem ratione quæcunque aliæ spirituales substantiæ.

*† Aug l. 6. de trin. c. 6. non procul. à fine. to. 3. Et in epistola 28. ad Hier.*

SED

SED contra, Duæ animæ non sunt in eodem corpore. Ergo pari ratione neque duo angeli in eodem loco.

RESPONDEO dicendum, quod duo angeli non sunt simul in eodem loco. Et ratio huius est: quia impossibile est quod duæ causæ completæ sint immediatæ vnius & eiusdem rei. Quod patet in omni genere causarum. Vna enim est forma proxima vnius rei, & vnum est proximum mouens: licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus nauem. Quia nullus eorum est perfectus motor: cum virtus vniuscuiusque sit insufficiens ad mouendum. Sed omnes simul sunt in loco vnius motoris, in quantum omnes virtutes eorum aggregantur ad vnum motum faciendum. Vnde cum angelus dicatur esse in loco per hoc, quod virtus eius immediatè contingit locum per modum continentis perfecti, vt dictum est *: non potest esse nisi vnus angelus in vno loco. * q. præc. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod plures angelos esse in vno loco, non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, vt dictum est. * in cor. ar.

Ad secundum dicendum, quod angelus & corpus non eodem modo sunt in loco. Vnde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod nec etiam dæmon & anima comparatur ad corpus secundum eandem habitudinem causæ, cum anima sit forma, non autem dæmon. Vnde ratio non sequitur.

## QVAESTIO LIII.

*De Motu locali angelorum, in tres articulos diuisa.*

CONsequenter considerandum est de motu locali angelorum.

ET CIRCA hoc quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum angelus possit moueri localiter?

¶ Secundo, vtrum moueatur de loco ad locum, pertranseundo medium. 372

¶ Tertio, vtrum motus angeli sit in tempore vel in instanti? 1. dist. 17. q. 4. ar. 1. et opusc. 15. c. 18. et Matt. 28. c. 3.

Art. 1. *Vtrum angelus possit moueri localiter?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod angelus non possit moueri localiter. Vt enim probat Philosophus in 6. Physic.* nullum impartibile mouetur: Quia dum aliquid est in termino à quo, non mouetur, nec etiam dum est in termino ad quem, sed tunc mutatum est. Vnde relinquitur, quod omne quod mouetur, dum mouetur, partim est in termino à quo, & partim * tex. 32. & à tex. 86. vsque ad 90.

partim in termino ad quem. Sed angelus est impartibilis. Ergo angelus non potest moueri localiter.

li.3.Phy. tex.6.to.2 ¶ 2. Præterea, Motus est actus imperfecti, vt dicitur in 3. Physic. † Sed angelus beatus non est imperfectus. Ergo angelus beatus non mouetur localiter.

¶ 3. Præterea, Motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti angeli localiter non mouentur.

SED contra, Eiusdem rationis est angelum beatum moueri, & animam beatam moueri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moueri: cum sit articulus fidei, quod Christus secundum animam descendit ad inferos. Ergo angelus beatus mouetur localiter.

RESPONDEO dicendum, quod Angelus beatus potest moueri localiter. Sed sicut esse in loco æqui-
269 uoce conuenit corpori & angelo *: ita etiam & mo-
270 ueri secundum locum. Corpus enim est in loco inquantum continetur sub loco, & commensuratur loco. Vnde oportet quod etiam motus corporis secundum locum commensuretur loco, & sit secundum exigentiam eius. Et inde est, quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus. Et secundum prius & posterius in magnitudine est prius & posterius in motu locali corporis, vt dicitur in quarto Physic.* Sed angelus non est in loco vt commensuratus & contentus, sed magis vt continens. Vnde motus angeli in loco non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam eius, vt habeat continuitatem ex loco, sed est motus non continuus. Quia enim angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis, vt dictum est *: necesse est, quod motus angeli in loco nihil aliud sit, quam diuersi contactus diuersorum locorum successiue, & non simul: quia angelus non potest simul esse in pluribus locis, vt supra dictum est †. Huiusmodi autem contactus, non est necessarium esse continuos. Potest autem in huiusmodi contactibus continuitas quædam inueniri: quia vt dictum est *, nihil prohibet angelo assignare locum diuisibilem per contactum suæ virtutis: sicut corpori assignatur locus diuisibilis per contactum suæ magnitudinis. Vnde sicut corpus successiue, & non simul dimittit locum in quo prius erat, & ex hoc causatur continuitas in motu locali eius: ita etiam angelus potest dimittere successiue locum diuisibilem in quo prius erat. Et sic motus eius erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, & toti alteri

[Margin notes: l.4.Physic. tex.99. tom.2. — q. praeced. art. 1. — q. praeced. art. 2. — q. praeced. art. 2.]

loco

loco simul se applicare. Et sic motus eius non erit continuus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primo quidem, quia demonstratio Aristotelis procedit de indiuisibili secundum quantitatem, cui respondet de necessitate locus indiuisibilis. Quod non potest dici de angelo *e*. Secundo, quia demonstratio Arist. procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici quod aliquid mouetur dum est in termino à quo, & dum est in termino ad quem: quia ipsa successio diuersorum vbi, circa eandem rem, motus diceretur. Vnde in quolibet illorum vbi esset res illa, posset dici moueri. Sed continuitas motus hoc impedit, quia nullum continuum est in termino suo, vt patet, quia linea non est in puncto. Et ideo oportet quod illud quod mouetur, non sit totaliter in altero terminorum dum mouetur, sed partim in vno, & partim in altero. Secundum ergo quod motus angeli non est continuus, demonstratio Aristot. non procedit in proposito: sed secundum quod motus angeli ponitur continuus. Sic concedi potest, quod angelus dum mouetur, partim est in termino à quo, & partim in termino ad quem: vt tamen partialitas non referatur ad substantiam angeli, sed ad locum, quia in principio sui motus continui angelus est in toto loco diuisibili, à quo incipit moueri. Sed dum est in ipso moueri, est in parte primi loci quem deserit, & in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quod possit occupare partes duorum locorum, competit angelo ex hoc quod potest occupare locum diuisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Vnde sequitur de corpore mobili secundum locum, quod sit diuisibile secundum magnitudinem: de angelo autem, quod virtus eius possit applicari alicui diuisibili.

Ad secundum dicendum, quod motus existentis in potentia est actus imperfecti. Sed motus qui est secundum applicationem virtutis, est existentis in actu: quia virtus rei est secundum quod actu est.

Ad tertium dicendum, quod motus existentis in potentia est propter indigentiam suam: sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo angelus propter indigentiam nostram localiter mouetur. secundum illud Heb. 1. Omnes sunt administratorij spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis.

273 Art. 2. *Vtrum angelus transeat per medium?*

1. d. 37. q. 4. ar. 2. et quol. 1. q. 3. ar. 2. et ver. q. 8. art. 13. 14.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, prius pertransit locum sibi æqualem; quam maiorem. Locus autem æqualis angeli, qui est indiuisibilis, est locus punctalis. Si ergo angelus in suo motu pertransit medium, oportet quod numeret puncta infinita suo motu. Quod est impossibile.

¶ 2. Præterea, angelus est simplicioris substantiæ, quam anima nostra. Sed anima nostra sua cogitatione potest transire de vno extremo in aliud, non pertranseundo medium: possum enim cogitare Galliam, & postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quæ est in medio. Ergo multo magis angelus potest de vno extremo transire ad aliud, non per medium.

SED contra, Si angelus mouetur de vno loco ad alium, quando est in termino ad quem, non mouetur: sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse præcedit mutari. Ergo alicubi existens mouebatur. Sed non mouebatur dum erat in termino à quo. Mouebatur ergo dum erat in medio. Et ita oportet quod pertranseat medium.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, motus localis angeli potest esse continuus, & non continuus. Si ergo sit continuus, non potest angelus moueri de vno extremo in alterum, quin transeat per medium: quia dicitur in 6. Phys. † medium est in quod prius venit, quod continuè mutatur, quam in quod mutatur vltimum. Ordo enim prioris & posterioris in motu continuo est secundum ordinem prioris & posterioris in magnitudine, vt dicitur in quarto Phys.* Si autem motus angeli non sit continuus, possibile est quod pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet. Inter qualibet enim duo extrema loca, sunt infinita loca media: siue accipiantur loca diuisibilia, siue indiuisibilia. Et de indiuisibilibus manifestum est, quia inter quælibet duo puncta sunt infinita puncta media; cum nulla duo puncta consequantur se inuicem sine medio, vt in 6. Physic.* probatur. De locis autem diuisibilibus necesse est hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicuius corporis. Corpus enim non mouetur de loco ad locum, nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis non est accipere duo nunc in quibus corpus quod mouetur, non sit in alio, & alio loco. Quia si in vno & eodem loco esset in duobus nunc, sequeretur quod ibi quiesceret: cum nihil aliud sit quiescere, quam

*art. præcedent.

li. 5. text. 22. & li. 6. ex tex. 77.

l. 4. Phys. text. 99. & 10. 4.

li. 6. Phys. à princ. li. per 10. tex. & c. 2.

quam in loco eodem esse nunc & prius. Cum igitur inter primum nunc & vltimum temporis mensurantis motum sint infinita nunc; oportet quod inter primum locum à quo incipit moueri, & vltimum locum ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet. Sit enim vnum corpus vnius palmi, & sit via per quam transit, duorum palmorum: manifestum est, quod locus primus à quo incipit motus, est vnius palmi, & locus ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem, quod quando incipit moueri, paulatim deserit primum palmum, & subintrat secundum. Secundum ergo quod diuiditur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media: quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi est principium vnius loci: & punctum signatum in magnitudine alterius palmi est terminus eiusdem. Vnde, cum magnitudo sit diuisibilis in infinitum, & puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine: sequitur quod inter quælibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit, nisi per continuitatem motus: quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita & in motu continuo est accipere infinita quædam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratæ in actu. Si ergo mobile quodcumque moueatur motu non continuo, sequitur quod vel non transeat omnia media, vel quod actu numeret media infinita. Quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus angeli non est continuus, non pertransit omnia media. Hoc autem, scilicet moueri de extremo in extremum, & non per medium, potest conuenire angelo, sed non corpori c: quia corpus mensuratur, & continetur sub loco. Vnde oportet quod sequatur leges loci in suo motu. Sed substantia angeli non est subdita loco vt contenta, sed est superior eo vt continens. Vnde in potestate eius est applicare se loco, provt vult vel per medium vel sine medio. 272

Ad primum ergo dicendum, quod locus angeli non accipitur ei æqualis secundum magnitudinem, sed secundum contactum virtutis. Et sic locus angeli potest esse diuisibilis, & non semper punctalis. Sed tamen loca media etiam diuisibilia sunt infinita, vt dictum est *. Sed consumuntur per continuitatem motus, vt patet ex prædictis. *In cor. art.*

Ad secundum dicendum, quod angelus dum mouetur localiter, applicatur eius essentia diuersis locis:

animæ

animæ autem essentia non applicatur rebus, quas cogitat, sed potius res cogitatæ sunt in ipsa. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in motu continuo mutatum esse non est pars moueri, sed terminus. Vnde oportet quod moueri sit ante mutatum esse. Et ideo oportet quod talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut vnitas est pars numeri. Vnde successio diuersorum locorum etiam sine medio constituit talem motum.

274 Art. 3. *Vtrum motus Angeli sit in instanti?*

*1.d.57.q.4.ar.3.& 4.d.44.q.2.ar.3.q.3. Et quo. 1.q.3.ar.2. et quo. 9.q.4.ar.3. et quo. 11.art.4.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod motus angeli sit in instanti. Quanto enim virtus motoris fuerit fortior, & mobile minus resistens motori, tanto motus est velocior. Sed virtus angeli mouentis seipsum improportionabiliter excedit virtutem mouentem aliquod corpus. Proportio autem velocitatum est secundum minorationem temporis. Omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus mouetur in tempore, angelus mouetur in instanti.

¶ 2. Præterea, Motus angeli simplicior est quam aliqua mutatio corporalis: sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, vt illuminatio: tum quia non illuminatur aliquid successiue, sicut calefit successiue: tum quia radius non prius pertingit ad propinquum quam ad remotum. Ergo multo magis motus angeli est in instanti.

¶ 3. Præterea, Si angelus mouetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quod in vltimo instanti illius temporis est in termino ad quem: in toto autem tempore præcedenti aut est in loco immediate præcedenti, qui accipitur vt terminus à quo, aut partim in vno & partim in alio. Si autem partim in vno & partim in alio, sequitur quod sit partibilis: quod est impossibile. Ergo in toto tempore præcedenti est in termino à quo. Ergo quiescit ibi, cum quiescere sit in eodem esse nunc & prius, vt dictum est*. Et sic sequitur, quod non moueatur nisi in vltimo instanti temporis.

*art. præcedent.*

SED contra, In omni mutatione est prius & posterius. Sed prius & posterius motus numeratur secundum tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus angeli, cum in eo sit prius & posterius.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt motum localem angeli esse in instanti. Dicebant enim, quod cum angelus mouetur de vno loco ad alium, in toto tempore præcedenti angelus est in

termino

termino à quo, in vltimo autem instanti illius temporis est in termino ad quem. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos, sicut non est aliquod medium inter tempus & terminum temporis. Inter duo autem nunc temporis est tempus medium. Vnde dicunt quod non est dare vltimum nunc, in quo fuit in termino à quo: sicut in illuminatione, & in generatione substantiali ignis, non est dare vltimum instans, in quo aër fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub priuatione formæ ignis. Sed est dare vltimum tempus, ita quod in vltimo illius temporis est vel lumen in aëre, vel forma ignis in materia. Et sic illuminatio & generatio substantialis dicuntur motus instantanei. Sed hoc non habet locum in proposito: quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est, quod quiescens non aliter se habeat nunc & prius. Et ideo in quolibet nunc temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem, & in primo & in medio, & in vltimo. Sed de ratione motus est, quod id quod mouetur, aliter se habeat nunc & prius. Et ideo in quolibet nunc temporis mensurantis motum mobile se habet in alia & alia dispositione. Vnde oportet quod in vltimo nunc habeat formam, quam prius non habebat. Et sic patet, quod quiescere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo in quolibet instanti illius temporis. Vnde non est possibile, vt aliquid in toto tempore præcedente quiescat in vno termino: & postea in vltimo instanti illius temporis sit in alio termino. Sed hoc est possibile in motu, quia moueri in toto aliquo tempore non est esse in eadem dispositione, in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes huiusmodi mutationes instantaneæ sunt termini motus continui. Sicut generatio est terminus alterationis materiæ: & illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autem localis angeli non est terminus alicuius alterius motus continui, sed est per seipsum à nullo alio motu depēdens. Vnde impossibile est dicere, quod in toto tempore sit in aliquo loco, & in vltimo nunc sit in alio loco. Sed oportet assignare nunc, in quo vltimo fuit in loco præcedenti. Vbi autem sunt multa nunc sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cum tempus nihil aliud sit quam numeratio prioris, & posterioris in motu. Vnde relinquitur quod motus angeli sit in tempore. In continuo quidem tempore, si sit motus eius continuus: in non continuo autem, si motus sit non continuus. Vtroque enim modo contingit esse motum angeli vt

dictum

dictum est †. Continuitas enim temporis est ex continuitate motus, vt dicitur in 4. Physic. *. Sed istud tempus, siue sit tempus continuum siue non, non est idem cum tempore quod mensurat motum cœli, & quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cœli. Motus enim angeli non dependet ex motu cœli.

† art. 1. huius quæst.
* l. 4. Physic. text. 99. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod si tempus motus angeli non sit continuum, sed successio quędam ipsorum nunc, non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum: cum non sit eiusdem rationis. Si vero sit continuum, est quidem proportionabile: non quidem propter proportionem mouentis & mobilis, sed propter proportionem magnitudinum in quibus est motus. Et propterea velocitas motus angeli non est secundum quantitatem suæ virtutis, sed secundum determinationem suæ voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod illuminatio est terminus motus, & est alteratio, non motus localis: vt intelligatur lumen moueri prius ad propinquum quam ad remotum: motus autem angeli est localis, & non est terminus motus. Vnde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus angeli potest esse non continuum. Et sic angelus in vno instanti potest esse in vno loco, & in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente. Si autem tempus motus angeli sit continuum, angelus in toto tempore præcedenti vltimum nunc variatur per infinita loca, vt prius expositum est *. Est tamen partim in vno locorum continuorum, & partim in alio: non quod substantia illius sit partibilis, sed quia virtus sua applicatur ad partem primi loci, & ad partem secundi, vt etiam supra dictum est †.

* art. præced.
† art. 1. huius quæst.

## QVAESTIO LIV.

*De cognitione angelorum, in quinque articulos diuisa.*

Consideratis his, quę ad substantiam angeli pertinet, procedendum est ad cognitionem ipsius. Hæc autem consideratio erit quadripartita. Nam primo considerandum est de his, quæ pertinent ad virtutem cognoscitiuam angeli. Secundo, de his quæ pertinent ad medium cognoscendi ipsius. Tertio, de his quæ ab eo cognoscuntur. Quarto, de modo cognitionis ipsorum.

CIRCA

CIRCA primum quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum intelligere angeli sit sua substantia?

¶ Secundo, vtrum eius esse sit suum intelligere?

¶ Tertio, vtrum eius substantia sit sua virtus intellectiua?

¶ Quarto, vtrum in angelis sit intellectus agens & possibilis?

¶ Quinto, vtrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiua, quam intellectus?

Art. I. *Vtrum intelligere angeli sit eius substantia?* 275

AD primum sic proceditur. Videtur, quod intelligere angeli sit eius substantia. Angelus enim est sublimior & simplicior, quam intellectus agens animæ. Sed substantia intellectus agentis est sua actio, vt patet in 3. * de anima per Arist. & eius Comment. Ergo multo fortius substantia angeli est sua actio, quæ est intelligere.

2.d.2.q.1. a.1.co.& 7. & 2. cont.c.52. & quo.2. ar.3.q.4. & op.3. le.7.& 9.

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 11. Metaph. † quod actio intellectus est vita. Sed cum viuere sit esse viuentibus, vt dicitur in 2. de anima *, videtur quod vita sit essentia. Ergo actio intellectus est essentia intelligentis angeli.

* tex. 19. † tex. 39. * l. 2. tex. 37. to. 2.

¶ 3. Præterea, Si extrema sunt vnum, medium non differt ab eis: quia extremum magis distat ab extremo quam medium. Sed in angelo idem est intellectus & intellectum ad minus, in quantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere quod cadit medium inter intellectum & rem intellectam, est idem cum substantia angeli intelligentis.

SED contra, Plus differt actio rei à substantia eius, quam ipsum esse eius: sed nullius creati suum esse est sua substantia. Hoc enim solius Dei proprium est, vt ex superioribus patet *. Ergo neque angeli, neque alterius creaturæ sua actio est eius substantia.

q. 3. ar. 4. & q. 44. art. 1.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est, quod actio Angeli vel cuiuscunque alterius creaturæ sit eius substantia. Actio enim est propriè actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiæ, vel essentiæ. Impossibile est autem, quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas: quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Vnde in solo Deo sua substantia est suum esse, & suum agere.

¶ Præterea, Si intelligere angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens nõ potest esse nisi vnum, sicut nec aliquod abstractum subsistens e. Vnde vnius 234

Angeli

Angeli substantia non distingueretur, neque à substantia Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens, neque à substantia alterius angeli. Si etiam angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius & minus perfectè, cum hoc contingat propter diuersam participationem ipsius intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est prædicatio non per essentiam, sed per concomitantiam: quia cum sit in actu eius substantia, statim quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod non est de intellectu pos-
b sibili *e*, qui non habet actiones nisi postquam fuerit
392 factus in actu.

Ad secundum dicendum, quod vita non hoc modo se habet ad viuere, sicut essentia ad esse, sed sicut cur-
112 sus ad currere *e*: quorum vnum significat actum in
164 abstracto, aliud in concreto. Vnde non sequitur, si
c viuere sit esse, quod vita sit essentia. Quamuis etiam
*lib.10.de* quandoque vita pro essentia ponatur: secundum
*Tri. c.11.* quod Aug. * dicit in lib. de Trini. quod memoria &
*ante me-* intelligentia, & voluntas sunt vna essentia, vna vita:
*diū to.3.* sed sic non accipitur à Philosopho, cum dicit quod
*& 9. de* actio intellectus est vita.
*Trin.c.4.* Ad tertium dicendum, quod actio quæ transit in aliquid intrinsecum, est realiter media inter agens & subiectum recipiens actionem. Sed actio quæ manet in agente, non est realiter medium inter agens & obiectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter vero consequitur vnionem obiecti cum agente. Ex hoc enim quod intellectum fit vnum cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab vtroque.

276 Art. 2. *Vtrum intelligere angeli sit eius esse?*

*4.con. c.* AD secundum sic proceditur. Videtur, quod intel-
*11. eo. 1.* ligere angeli sit eius esse. Viuere enim viuentibus
*fin. & p.* est esse, vt dicitur in 2. de anima *. Sed intelligere est
*q.10. art.* quoddam viuere, vt in eodem dicitur †. Ergo intelli-
*1. & 5.* gere angeli est eius esse.
** text.37.* ¶ 2. Præterea, Sicut se habet causa ad causam, ita
*tom. 2.* effectus ad effectum. Sed forma per quam angelus est,
*† lib.2.de* est eadem cum forma per quam intelligit ad minus
*ani. text.* seipsum. Ergo eius intelligere est idem cum suo esse.
*13 tom.2.* SED contra, Intelligere angeli est motus eius, vt
** c.4.par.* patet per Dionys.4.* cap. de diu. nom. Sed esse non est
*1. à med.* motus. Ergo esse angeli non est intelligere eius.

RESPONDEO dicendum, quod actio angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturæ.

Duplex

Duplex enim est actionis genus, vt dicitur 9. Metaph.* Vna scilicet, quæ transit in aliquid exterius inferens ei passionem, sicut vrere & secare. Alia vero actio est quæ non transit in rem exteriorem, sed magis manet in seipso agente e: sicut sentire, intelligere, & velle. Per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis. Nam esse agentis significatur intra ipsum: actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem sicut intelligere, cuius obiectum est verum: & velle, cuius obiectum est bonum. Quorum vtrumque conuertitur cum ente. Et ita intelligere, & velle quantum est de se, habent se ad omnia, & vtrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturæ est determinatum ad vnum, secundum genus & speciem. Esse autem solius Dei, est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, vt dicit Dion. 4.* cap. de diu. nom. Vnde solum esse diuinum est suum intelligere, & suum velle.

*l. 9. Metaph. tex. 16. tom. 3.*

81 a 140 283

*c. 4 pa. 1. partis ante med.*

Ad primum ergo dicendum, quod viuere quandoque sumitur pro ipso esse viuentis, quandoque vero pro operatione vitæ, id est, per quam demonstratur aliquid esse viuens e. Et hoc modo Phil. dicit, quod intelligere est viuere quoddam. Ibi enim distinguit diuersos gradus viuentiū secundum diuersa opera vitæ.

a 112

Ad secundum dicendum, quod ipsa essentia angeli est ratio totius sui esse, non autem est ratio totius sui intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam e. Et ideo secundum propriam rationem, in quantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse angeli. Sed ad eius intelligere comparatur secundum rationem vniuersalioris obiecti, scilicet veri, vel entis. Et sic patet, quod licet sit eadem forma, non tamen secundum eandem rationem est principium essendi & intelligendi. Et propter hoc non sequitur, quod in angelo sit idem esse & intelligere.

262

277

Art. 3. *Vtrum potentia intellectiua angeli sit eius essentia?*

*inf. q. 77. a. 1. co. & q. 79. a. 1.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod virtus vel potentia intellectiua in angelo non sit aliud quam sua essentia. Mens enim & intellectus nominant potentiam intellectiuam. Sed Dionys. * in pluribus locis suorum librorum nominat ipsos angelos intellectus

*c. 7. & 9. de di. no. & c. 12. cæl. hier.*

lectus & mentes. Ergo angelus est sua potentia intellectiua.

¶ 2. Præterea, Si potentia intellectiua in angelo est aliquid præter eius essentiam, oportet quod sit accidens. Hoc enim dicimus esse accidens alicuius, quod est præter eius essentiam. Sed forma simplex subie-
*ante medium lib. de Trin.* ctum esse non potest, vt Boët. dicit in lib. de Trinit.* Ergo angelus non esset forma simplex: quod est contra præmissa †.
*† q. 50. a. 1. & 2.*

¶ 3. Præterea, Aug. dicit 12. confess.* quod Deus fecit angelicam naturam prope se, materiam autem primam prope nihil. Ex quo videtur quod angelus sit simplicior quam materia prima, vtpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis angelus est sua potentia intellectiua.
** lib. 12. conf. c. 7. in fi. to. 1.*

SED contra est, quod Dion.* dicit 2. cap. angelicæ hierarc. quod angeli diuiduntur in substantiam, virtutem, & operationem. Ergo aliud est in eis substantia, & aliud virtus, & aliud operatio.
*c. 11. circa medium illius.*

RESPONDEO dicendum, quod nec in angelo, nec in aliqua creatura virtus vel potentia operatiua est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diuersitatem actuum sit diuersitas potentiarum. Propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriæ potentiæ. In omni autem creato essentia differt à suo esse, & comparatur ad ipsum, sicut potentia ad actum, vt ex supra dictis patet *. Actus autem, ad quem comparatur potentia operatiua, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere & esse, nec aliqua alia operatio aut in ipso, aut in quocumque alio creato est idem quod eius esse. Vnde essentia an-
*art. 1. & 2. praeced. & q. 3. art. 4.*
299 geli non est eius potentia intellectiua e, nec alicuius creati essentia est eius operatiua potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus dicitur intellectus & mens: quia tota eius cognitio est intel-
279 lectualis e. Cognitio autem animæ partim est intellectualis, & partim sensitiua.

Ad secundum dicendum, quod forma simplex, quæ est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum: quia subiectum comparatur ad accidens, vt potentia ad actum. Et huiusmodi est solus Deus. Et de tali forma loquitur ibi Boëtius. Forma autem simplex, quæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum vt
377 potentia ad actum, potest esse subiectum accidentis e: & præcipuè eius quod consequitur speciem. Huiusmodi autem accidens pertinet ad formam. Accidens vero quod est indiuidui non consequens totam speciem, conse

consequitur materiam, quæ est indiuiduationis principium. Et talis forma simplex est angelus.

Ad tertium dicendum, quod potentia materiæ est ad ipsum esse substantiale *c*, & non potentia operatiua, sed ad esse accidentale. Vnde non est simile. 377 *b*

Art. 4. *Vtrum in angelo sit intellectus agens & possibilis?* 278

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod in angelo sit intellectus agens & possibilis. Dicit enim Philos. in 3.* de anima, quod sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, & aliquid quo est omnia facere, ita etiam in anima. Sed angelus est natura quædam. Ergo in eo est intellectus agens & possibilis.

*1. ccn. cap. 96. ratione 6.* *li. 3. de ani. text. 17. to. 2.*

¶ 2. Præterea, Recipere est proprium intellectus possibilis: illuminare autem est proprium intellectus agentis: vt patet in 3.* de anima. Sed angelus recipit illuminationem à superiori & illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens & possibilis.

*lib. 3. de ani. te. 2. 3. & 18. tom. 2.*

SED contra est, quod in nobis intellectus agens & possibilis est per comparationem ad phantasmata. Quæ quidem comparantur ad intellectum possibilem, vt colores ad visum, ad intellectum autem agentem vt colores ad lumen, vt patet ex 3. de anima *. Sed hoc non est in angelo. Ergo in angelo non est intellectus agens & possibilis.

*lib. 3. de ani. text. 18. to. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc, quod nos inuenimur quandoque intelligentes in potentia & non in actu. Vnde oportet esse quandam virtutem, quæ sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actum eorum cum fit sciens, & vlterius cum fit considerans. Et hæc virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturæ rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales & intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia extra animam existentes. Et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quæ faceret illas naturas intelligibiles actu. Et hæc virtus dicitur intellectus agens in nobis *e*. Vtraque autem necessitas deest in angelis, quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum respectu eorum quæ naturaliter intelligunt: neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu. Intelligunt enim primo & principaliter res immateriales, vt infra patebit *. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens & possibilis, nisi æquiuocè. 391 *q. seq. a. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus intelligit

telligit illa duo esse in omni natura in qua contingit esse generari vel fieri, vt ipsa verba demonstrant. In angelo autem non generatur scientia, sed naturaliter
281 adest. Vnde non oportet ponere in eis agens & pos-
291 sibile.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agentis est illuminare: non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, & quandoque fieri actu. Vnde quod angelus illuminat angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis: neque ad rationem intellectus possibilis pertinet quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quæ cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit hæc vocare intellectum agentem & possibilem, æquiuocè dicet: nec de nominibus est curandum.

279
1.q.79.a.1.&3.& mal.quo.16.art.1.14.

### Art. 5. *Vtrum in angelis sit sola intellectiua cognitio?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod in angelis non sit sola intellectiua cognitio. Dicit enim August. * octauo de ciuitate Dei, quod in angelis est vita, quæ intelligit & sentit. Ergo in eis est potentia sensitiua.

* *lib.8. c. 6. paulo à princ. t.5.*
† *Isid. l. 1. de summo bono, cap. 12. à medio.*

¶ 2. Præterea, Isidorus † dicit, quod angeli multa nouerunt per experientiam. Experientia autem fit ex multis memoriis, vt dicitur in * 1. Metaph. ergo in eis est etiam memoratiua potentia.

* *lib. 1. Metaph. nõ remote à prin. lib. to 3.*
† *part. 4. parum à medio.*

¶ 3. Præterea, Dionys. † dicit 4. capite de diuinis nomin. quod in dæmonibus est phantasia proterua. Phantasia autem ad vim imaginatiuam pertinet. Ergo in dæmonibus est vis imaginatiua. Et eadem ratione in angelis, quia sunt eiusdem naturæ.

* *hom. 20. in Euãg. non lõge à princ. illius.*

SED contra est, quod Gregor. * dicit in homilia de Ascensione, quod homo sentit cum pecoribus, & intelligit cum angelis.

RESPONDEO dicendum, quod in anima nostra sunt quædam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur: & huiusmodi vires sunt actus quarundam partium corporis, sicut est visus in oculo, & auditus in aure. Quædam vero vires animæ nostræ sunt, quarũ operationes per organa corporea non exercentur, vt intellectus & voluntas: & huiusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis.
378 Angeli autẽ non habẽt corpora sibi naturaliter vnita,
* *q 51. a. 1.* vt ex supra dictis * patet. Vnde de viribus animæ non possunt eis competere nisi intellectus & voluntas. Et

hoc

hoc etiam Commentator dicit duodecimo metaphysicorum, quod substantiæ separatæ diuiduntur in intellectum & voluntatem. Et hoc conuenit ordini vniuersi, vt suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiua, & non secundum partem, vt anima nostra: & propter hoc etiam angeli vocantur intellectus, & mentes, vt supra dictum * est. *art. 3. huius q. ad 1. arg.*

Ad ea vero, quæ in contrarium obiiciuntur, potest dupliciter responderi. Vno modo, quod auctoritates illæ loquũtur secundum opinionem illorum qui posuerunt angelos, & dæmones habere corpora naturaliter sibi vnita. Qua opinione frequenter Aug. in lib. suis* vtitur, licet eam asserere non intendat. Vnde dicit 12. de * ciuit. Dei, quod super hac inquisitione non est multum laborandum. Alio modo potest dici, quod auctoritates illæ, & consimiles sunt intelligendæ per quandam similitudinem: quia cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in vsu loquentium, vt etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicantur. Vnde etiam sententia nominatur. Experientia vero angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, & non per similitudinem virtutis cognoscitiuæ. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus. Angeli autem singularia cognoscunt, vt infra patebit *; sed non per sensum. Sed tamen memoria in angelis potest poni secundum quod ab August. * ponitur in mente, licet non possit eis competere secundum quod ponitur pars animæ sensitiuæ. Similiter dicendum, quod phantasia proterua attribuitur dæmonibus ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono *e*. Deceptio autem in nobis propriè fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhæremus, sicut rebus ipsis, vt patet in dormientibus & amentibus *e*.

*Aug. lib. 2. super Gen. c. 17 ad fin. & li. 3. c. 10.* * *lib. 21. de Ciuit. Dei c. 10. paulopost prin. c. 5.* *q. 57. a. 2.* *lib. 10. de Trin. cap. 11. tom. 3.*

287

295

## QVAESTIO LV.

### *De medio cognitionis angelicæ, in tres articulos diuisa.*

CONsequenter quæritur de medio cognitionis angelicæ.

ET CIRCA hoc quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species?

¶ Secundo, Si per species, vtrum per species connaturales, vel per species à rebus acceptas?

¶ Tertio, vtrum angeli superiores cognoscant per species magis vniuersales, quam inferiores?

Art. 1.

280 Art. 1. *Utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam.*

2. d. 12. a. 3. 5. & 3. d. 14. a. 1. q. 2. cor. & 1.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod angeli cognoscant omnia per suam substantiam. Dicit enim Dion. * 7. cap. de diu. nom. quod angeli sciunt ea, quæ sunt in terra, secundum propriam naturam mentis. Sed natura angeli est eius essentia. Ergo angelus per suam essentiam res cognoscit.

* cap. 7. a medio.

¶ 2. Præterea, secundum Philosophum in 12. * Metaph. & in 3. de anima, in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus & quod intelligitur. Id autem quod intelligitur est idem intelligenti ratione eius quo intelligitur. Ergo in his, quæ sunt sine materia, sicut sunt angeli, id quo intelligitur, est ipsa substantia intelligentis.

* lib. 12. Met. tex. 51. & 3. de anim. te. 15. t. 2.

¶ 3. Præterea, Omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Sed angelus habet naturam intellectualem. Ergo quicquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo. Quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter, superiora vero sunt in inferioribus participatiuè. Et ideo dicit Dion.* 4. cap. de diuin. nomin. quod Deus tota in totis congregat, id est, omnia in omnibus. Ergo angelus omnia in sua substantia cognoscit.

c. 4. par. 1. parum ant. med.

SED contra est, quod Dion. * dicit in eodem capite, quod angeli illuminantur rationibus rerum. Ergo cognoscunt per rationes rerum, & non per propriam substantiam.

c. 4. non remote à princ.

RESPONDEO dicendum, quod illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem,
283 vt forma eius *e*, quia forma est quo agens
417 agit. Oportet autem ad hoc quod potentia perfectè compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma, ad quæ potentia se extendit. Et inde est, quod in rebus corruptibilibus forma non perfectè
338 complet potentiam materiæ *e*: quia potentia materiæ
390 ad plura se extendit, quam sit continentia formæ huius, vel illius. Potentia autem intellectiua angeli se extendit ad intelligendum omnia: quia obiectum in-
276 tellectus est ens, vel verum commune *e*. Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus & ad speciem. Hoc autem proprium est essentiæ diuinæ, quæ infinita est, vt
23 in se simpliciter omnia comprehendat perfectè *e*. Et
85 ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam: angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur angelum secundum suam naturam res cognoscere, ly secundum, non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti: sed virtutem cognoscitiuam, quæ conuenit angelo secundum suam naturam.

Ad secundum dicendum, quod sicut sensus in actu, 81
est sensibile in actu, vt dicitur in secundo de anima, a
non ita quod ipsa vis sensitiua sit ipsa similitudo sen- 425
sibilis, quæ est in sensu, sed quia ex vtroque fit vnum,
sicut ex actu & potentia: ita & intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu: non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quã intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius. Idem est autem quod dicitur in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus & quod intelligitur, ac si diceretur, quod intelle-
ctus in actu, est intellectum in actu *e*. Ex hoc enim ali- 417
quid est intellectum in actu quod est immateriale.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt infra angelum, & ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia eius: & non quidem perfecte, neque secundum propriam rationem, cum angeli essentia finita existens secundum propriam rationem ad aliis distinguatur, sed secundum quamdam rationem com-
munem *e*. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte, 417
& secundum propriam rationem, sicut in prima &
vniuersali virtute operatiua *e*, à qua procedit quic- 417 a
quid est in quacumque re proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus: non autem angelus, sed solam communem.

Art. 2. *Vtrum angeli intelligant per species à rebus acceptas?* 281

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod angeli *Inf. q. 89.*
intelligãt per species à rebus acceptas. Omne enim *a. 1. 2. &*
quod intelligitur per aliquam sui similitudinem, in *3. et 2. d.*
intelligente intelligitur. Similitudo autem alicuius in *3. q. 3. art.*
altero existens, aut est ibi per modum exemplaris, ita *1 & ver.*
quod illa similitudo sit causa rei: aut est ibi per mo- *q 8 ar. 9.*
dum imaginis, ita quod sit causata à re: oportet igitur, *& 2. con.*
quod omnis scientia intelligentis, vel sit causa rei in- *c 92. fin.*
tellectæ, vel causata à re. Sed scientia angeli non est *& 94. &*
causa rerum existentium in natura, sed sola diuina *opu. 3. c.*
scientia *e*. Ergo oportet, quod omnes species per quas *224.*
intelligit intellectus angelicus, sint à rebus acceptæ. 87

¶ 2. Præterea, Lumen angelicum est fortius quam lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles à phãtasmatibus. Ergo lumé intellectus angelici potest abstra-

here species etiam ab ipsis rebus sensibilibus. Et ita nihil prohibet dicere quod angelus intelligat per species à rebus acceptas.

¶ 3. Præterea, Species quæ sunt in intellectu, indifferenter se habent ad præsens & distans, nisi quatenus à rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo angelus non intelligit per species à rebus acceptas, eius cognitio indifferenter se haberet ad propinqua & distantia. Et ita frustra secundum locum moueretur.

c.7.inter princ. & med. SED contra est, quod Dion. dicit * 7. cap. de diu. nom. quod angeli non congregant diuinam cognitionem à rebus diuisibilibus, aut à sensibilibus.

RESPONDEO dicendum, quod species per quas angeli intelligunt, non sunt à rebus acceptæ, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem spiritualium substantiarum & ordinem, sicut
292 est distinctio & ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam. In corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc vnam, nunc aliam formam ab aliquo agente. Similiter & inferiores substantiæ intellectiuæ, scilicet animæ humanæ habent potentiam intellectiuam non completam naturaliter. Sed completur
295 tur in eis successiue, per hoc quod accipiunt species
428 intelligibiles à rebus. Potentia vero intellectiua in
373 substantiis spiritualibus superioribus, id est, in angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibi-
45 les connaturales ad omnia intelligenda, quæ naturaliter cognoscere possunt. Et hoc etiam ex ipso modo essendi huiusmodi substantiarum apparet. Substantiæ enim spirituales inferiores, scilicet animæ, habent esse affine corpori in quantum sunt corporum formæ, & ideo ex ipso modo essendi competit eis vt à corporibus, & per corpora suam perfectionem intel-
58 ligibilem consequantur, alioquin frustra corporibus
494 vnirentur. Substantiæ vero superiores, id est, angeli
260 sunt à corporibus totaliter absolute immaterialiter, & in esse intelligibili subsistentes: & ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo à Deo species rerum cognitarum
284 acceperunt simul cum intellectuali natura. Vnde
lib.2.sup. August. dicit * 2. super Genesim ad literam, quod cæte-
Gen.c.8. ra quæ infra angelos sunt, ita causantur, vt prius fiant
circ prin. in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in gene-
tom 3. re suo.

Ad primum ergo dicendum, quod in mente angeli sunt

ſunt ſimilitudines creaturarum, non quidem ab ipſi creaturis acceptæ, ſed à Deo qui eſt creaturarum cauſa, & in quo primo ſimilitudines rerum exiſtunt. Vnde Auguſtinus dicit in eodem * lib. quod ſicut ratio qua creatura conditur, prius eſt in verbo Dei, quam ipſa creatura quæ conditur, ſic & eiuſdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali: ac deinde eſt ipſa conditio creaturæ. *lib. 2. ſuper Gen. c. 8. circa med. to. 3.*

Ad ſecundum dicendum, quod de extremo ad extremum non peruenitur niſi per medium. Eſſe autem formæ in imaginatione, quod eſt quidem ſine materia, non tamen ſine materialibus conditionibus, medium eſt inter eſſe formæ, quæ eſt in materia, & eſſe formæ, quæ eſt in intellectu per abſtractionem à materia, & à conditionibus materialibus. Vnde quantumcumque ſit potens intellectus angelicus, non poſſet formas materiales reducere ad eſſe intelligibile: niſi prius reduceret eas ad eſſe formarum imaginatarum. Quod eſt impoſsibile, cum careat imaginatione, vt dictum * eſt. Dato etiam quod poſſet abſtrahere ſpecies intelligibiles à rebus materialibus: non tamen abſtraheret, quia non indigeret eis, cum habeat ſpecies intelligibiles connaturales. *q. præced. art. 3.*

Ad tertium dicendum, quod cognitio angeli indifferenter ſe habet ad diſtans & propinquum ſecundum locum: Non tamen propter hoc motus eius localis eſt fruſtra. Non enim mouetur localiter ad cognitionem accipiendam, ſed ad operandum aliquid in loco. 298 527

Art. 3. *Vtrum ſuperiores angeli intelligant per ſpecies magis vniuerſales, quam inferiores?* 282

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ſuperiores angeli non intelligant per ſpecies magis vniuerſales, quam inferiores. Vniuerſale enim eſſe videtur quod à particularibus abſtrahitur. Sed angeli non intelligunt per ſpecies à rebus abſtractas. Ergo non poteſt dici quod ſpecies intellectus angelici ſint magis vel minus vniuerſales. *2. d. 3. q. 3 a. 2. & 2. con. c. 96. co. 2. fin. & ver. q. 8. ar. 10. & opu. 3 c. 78 & 81. & 126 & cauſis c. 4. co. 4. & 5. & lc. 10. co. 2. & 3.* 281.

¶ 2. Præterea, Quod cognoſcitur in ſpeciali, perfectius cognoſcitur, quam quod cognoſcitur in vniuerſali: quia cognoſcere aliquid in vniuerſali, eſt quodammodo medium inter potentiam & actum. Si ergo angeli ſuperiores cognoſcunt per formas magis vniuerſales, quam inferiores: ſequitur quod angeli ſuperiores habeant ſcientiam magis imperfectam, quam inferiores. Quod eſt inconueniens

¶ 3. Præterea, Idem non poteſt eſſe propria ratio multorum. Sed ſi angelus ſuperior cognoſcat per

vnam formam vniuersalem diuersa quæ inferior angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quod angelus superior vtitur vna forma vniuersali ad cognoscenda diuersa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de vtroque. Quod videtur inconueniens.

c. 12. cal. hierar.

SED contra est, quod dicit Dion. * 12. c. angelicæ hierar. quod superiores angeli participant scientiam magis in vniuersali, quam inferiores. Et in lib. de causis* dicitur, quod angeli superiores habent formas magis vniuersales.

* In prope. 10. c. habetur iste liber inter opera Aristot. tomo 3.

RESPONDEO dicendum, quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt vni primo, quod est Deus, propinquiora & similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in vno, scilicet in essentia diuina, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo & minus simpliciter inuenitur. Vnde oportet quod ea quæ Deus cognoscit per vnum, inferiores intellectus cognoscant per multa: & tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species vniuersitatem intelligibilium apprehendere poterit: & ideo
445 oportet quod eius formæ sint vniuersaliores *e*, quasi ad plura se extendentes vnaquæque earum. Et de hoc exemplum aliqualiter in nobis perspici potest: Sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur. Et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alij vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.

*b* Ad primum ergo dicendum, quod accidit vniuersali vt à singularibus abstrahatur in quantum intel-
425 lectus ille cognoscens à rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus à rebus cognitionem non accipiens, vniuersale ab eo cognitum non erit abstractum à rebus, sed quodammodo ante res præexistens: vel secundum ordinem causæ, sicut vniuersales rerum rationes sunt in verbo Dei: vel saltem ordine naturæ, sicut vniuersales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

Ad secundum dicendum, quod cognoscere aliquid in vniuersali, dicitur dupliciter. Vno modo ex parte rei cognitæ, vt scilicet cognoscatur solum vniuersalis natura rei: Et sic cognoscere aliquid in vniuersali est imperfectius. Imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo

modo ex parte medii cognoscendi. Et sic perfectius est cognoscere aliquid in vniuersali perfectior enim est intellectus, qui per vnum vniuersale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest.

Ad tertium dicendum, quod idem non potest esse plurium propria ratio adæquata. Sed si sit excellens, potest idem accipi vt propria ratio & similitudo diuersorum e. Sicut in homine est vniuersalis prudentia quantum ad omnes actus virtutum: & potest accipi vt propria ratio & similitudo particularis prudentiæ, quæ est in leone, ad actus magnanimitatis: & eius quæ est in vulpe, ad actus cautelæ; & sic de aliis. Similiter essentia diuina accipitur propter sui excellentiam, propria ratio singulorum quæ sunt in ea. Vnde sibi singula similantur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione vniuersali, quæ est in mente angeli, quod per eam propter eius excellentiam multa cognosci possunt propria cognitione.

e 85

## QVAESTIO LVI.

*De cognitione angelorum ex parte rerum immaterialium, in tres articulos diuisa.*

DEinde quæritur de cognitione angelorum ex parte rerum quas cognoscunt. Et primo, de cognitione rerum immaterialium. Secundo, de cognitione rerum materialium.

CIRCA primum quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum angelus cognoscat seipsum?

¶ Secundo, vtrum vnus cognoscat alium?

¶ Tertio, vtrum angelus per sua naturalia cognoscat Deum? 283

Art. 1. *Vtrum angelus cognoscat seipsum?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Dionys. * 6. cap. ecclesiast. hierarch. quod angeli ignorant proprias virtutes. Cognita autem substantia, cognoscitur virtus. Ergo angelus non cognoscit suam essentiam.

¶ 2. Præterea, Angelus est quædam substantia singularis, alioquin non ageret: cum actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi. Et ita cum angelo non adsit nisi intellectiua cognitio, non poterit aliquis angelus cognoscere seipsum.

¶ 3. Præterea, Intellectus mouetur ab intelligibili, quia intelligere est quoddam pati; vt dicitur in 3.* de anima. Sed nihil mouetur, aut patitur à seipso, vt in rebus

*1. quo. 87. a. 1. & 2. con. c. 96. & li. 4 c. 11. co. 1. & 2. & ver. q. 8. art. 6. & causis le. 13. fin.*

** c. 6. eccl. hier. non procul à fin.*

*lib. 3. de ani. te. 12. tom. 2.*

rebus corporalibus apparet. Ergo angelus non potest intelligere seipsum.

SED contra est; quod August. dicit super Genes. ad lit. * lib. 2: quod angelus in ipsa sua confirmatione, hoc est, in illustratione veritatis, cognouit seipsum.

Lib. 2. sup. Gen. c. 8. in princ. fere, to. 3.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supradictis * patet, obiectum aliter se habet in actione, quæ manet in agente, & in actione, quæ transit in aliquid exterius. Nam in actione quæ transit in aliquid exterius, obiectum siue materia, in quam transit actus, est separata ab agente: sicut calefactum à calefaciente, & ædificatum ab ædificante. Sed in actione quæ manet in agente, oportet ad hoc quod procedat actio, quod obiectum vniatur agenti: sicut oportet, quod sensibile vniatur sensui, ad hoc quod sentiat actu: & ita se habet obiectum vnitum potentiæ ad huiusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus. Sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo.

* q. 54. art. 2.

Sed considerandum est, quod huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiua virtute: & tunc est cognoscens in potentia tantum. Et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiua reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione vel receptione præcedenti. Ex quo patet, quod moueri ab obiecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens. Nihil autem differt ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit aliquando inhærens, & quod sit per se subsistens. Non enim minus calor calefaceret si esset per se subsistens, quam calefacit inhærens. Sic igitur etsi aliquid in genere intelligibilium se habeat vt forma intelligibilis subsistens, intelligit seipsum. Angelus autem cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens: & per hoc intelligibilis actu. Vnde sequitur, quod per suam formam, quæ est sua substantia, seipsum intelligat.

Ad primum ergo dicendum, quod littera illa est antiquæ translationis, quæ corrigitur per nouam, in qua dicitur.

Præterea, & ipsos, scilicet angelos cognouisse proprias virtutes. Loco cuius habebatur in alia translatione, & adhuc eos ignorare proprias virtutes. Quamuis etiam littera antiquæ translationis saluari possit quantum ad hoc, quod angeli non perfectè

cognoſcunt ſuam virtutem ſecundum quod procedit ab ordine diuinæ ſapientiæ : qui eſt angelis incomprehenſibilis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſingularium, quæ ſunt in rebus corporalibus, non eſt intellectus apud nos: non ratione ſingularitatis, ſed ratione materiæ *e*, 61 e
quæ eſt in eis individuationis principium. Vnde ſi ali- 42
qua ſingularia ſunt ſine materia ſubſiſtentia, ſicut 800
ſunt angeli, illa nihil prohibet intelligibilia eſſe actu. 390

Ad tertium dicendum, quod moueri & pati conuenit intellectui ſecundum quod eſt in potentia *c*. Vnde c
non habet locum in intellectu angelico, maximè quā- 472
tum ad hoc, quod intelligit ſeipſum. Actio etiam in- 21 b
tellectus non eſt eiuſdem rationis cum actione, quæ in 390
corporalibus inuenitur in aliam materiam tranſeunte.

Art. 2. *Vtrum vnus angelus alium cognoſcat?* 284

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod vnus 2. cont. c.
angelus alium non cognoſcat. Dicit enim Philo- 96. &
ſophus in 3. * de anim. quod ſi intellectus humanus ver. q. 8.
haberet in ſe aliquam naturam de numero naturarum ar 1.7.
rerum ſenſibilium, illa natura interius exiſtens prohi- * lib. 3. de
beret apparere extranea, ſicut etiam, ſi pupilla eſſet ani. te. 4.
colorata aliquo colore, non poſſet videre omnem tem. 2.
colorem. Sed ſicut ſe habet intellectus humanus ad cognoſcendas res corporeas, ita ſe habet intellectus angelicus ad cognoſcendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in ſe aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quod alias cognoſcere non poſsit.

¶ 2. Præterea, In * libro de cauſis dicitur, quod Propoſ. 8.
omnis intelligentia ſcit quod eſt ſupra ſe, in quantum in princ.
eſt cauſata ab eo: & quod eſt ſub ſe, in quantum eſt habetur
cauſa eius. Sed vnus angelus non eſt cauſa alterius. hic liber
Ergo vnus angelus non cognoſcit alium. inter ope-

¶ 3. Præterea, Vnus angelus non poteſt cognoſcere ra Ariſt.
alium per eſſentiam ipſius angeli cognoſcentis: cum tom. 3.
omnis cognitio ſit ſecundū rationem ſimilitudinis. 264
Eſſentia autem angeli cognoſcentis non eſt ſimilis eſſentiæ angeli cogniti, niſi in genere, vt ex ſupradi-
ctis patet *. Vnde ſequeretur quod vnus angelus non q. 50. a. 4.
haberet de alio cognitionem propriam, ſed generalem & 55. a. 6.
tantum. Similiter etiam non poteſt dici, quod vnus angelus cognoſcat aliū per eſſentiam angeli cogniti, quia illud quo angelus intelligit, eſt intrinſecum intellectui. Sola autem trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici nō poteſt, quod vnus cognoſcat alium per ſpeciem, quia illa ſpecies non differt ab angelo intellecto: cum vtrūque ſit immateriale. Nullo igitur mo-

do videtur quod vnus angelus posſit intelligere aliũ.

¶ 4. Præterea, Si vnus angelus intelligit alium: aut hoc eſſet per ſpeciem innatam: & ſic ſequeretur, quod ſi Deus nunc de nouo crearet aliquem angelum, quod non poſſet cognoſci ab his qui nunc ſunt. Aut per ſpeciem acquiſitam à rebus: & ſic ſequeretur, quod angeli ſuperiores non poſſent cognoſcere inferiores, à quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur, quod vnus angelus alium cognoſcat.

*Prop. 11. in princ. habetur hic liber inter opera Ariſt. tom. 3.* SED contra eſt, quod dicitur in * lib. de cauſis, quod omnis intelligentia ſcit res, quæ non corrumpuntur.

** l. 2. c. 8. per totũ tom. 3.* RESPONDEO dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit * 2. ſuper Gen. ad litteram, ea quæ in verbo Dei ab æterno præextiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt. Vno modo in intellectum angelicum. Alio modo vt ſubſiſterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum proceſſerunt per hoc, quod Deus menti angelicæ impreſsit rerum ſimilitudines, quas in eſſe naturali produxit. In verbo autem Dei ab æterno extiterunt, non ſolum rationes rerum corporalium, ſed etiam rationes omnium ſpiritualium creaturarum. Sic igitur vnicuique ſpiritualium creaturarum à verbo Dei impreſſæ ſunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium, quam ſpiritualium: ita tamen quod vnicuique angelo impreſſa eſt ratio ſuæ ſpeciei ſecundum eſſe naturale, & intellectuale ſimul: ita ſcilicet, quod in natura ſuæ ſpeciei ſubſiſteret, & per eam ſe intelligeret. Aliarum vero naturarum tam ſpiritualium, quam corporalium rationes ſunt ei
280 impreſſæ ſecundum eſſe intellectuale tantum e, vt videlicet per huiuſmodi ſpecies impreſſas tam creaturas corporales, quam ſpirituales cognoſceret.

Ad primum ergo dicendum, quod naturæ ſpirituales angelorum abinuicem diſtinguuntur ordine quodam, ſicut ſupra * dictum eſt. *q. 50. a. 4.* Et ſic natura vnius angeli non prohibet intellectum ipſius à cognoſcendis aliis naturis angelorum, cum tam ſuperiores, quã inferiores habeãt affinitatem cũ natura eius, differentia exiſtente tantũ ſecundũ diuerſos gradus perfectionis.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio cauſæ & cauſati non facit ad hoc, quod vnus angelus alium cognoſcat, niſi ratione ſimilitudinis, in quantum cauſa & cauſatum ſunt ſimilia: & ideo ſi inter angelos ponatur ſimilitudo abſque cauſalitate, remanebit in vno cognitio alterius.

Ad tertium dicendum, quod vnus angelus cognoſcit alium per ſpeciem eius in intellectu ſuo exiſtentem, quæ differt ab alio angelo cuius ſimilitudo eſt: non

ſecundum

secundum esse materiale & immateriale, sed secundum esse naturale & intentionale. Nam ipse angelus est forma subsistens in esse naturali: non autem species eius, quæ est in intellectu alterius angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum: sicut etiam & forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esset intentionale tantum.

Ad quartum dicendum, quod Deus vnamquamque creaturam fecit proportionatam vniuerso quod facere disposuit. Et ideo si Deus instituisset facere plures angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impresſisset. Sicut si ædificator voluisset facere maiorem domum, fecisset maius fundamentum. Vnde eiusdem rationis est, quod Deus adderet aliquam creaturam vniuerso, & aliquam speciem intelligibilem angelo.

*Art. 3. Vtrum angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint.* 285

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt. Dicit enim Dion.* c. 9. de diu. nom. quod Deus est super omnes cœlestes montes incomprehensibili virtute collocatus. Et postea subdit, quod quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus. 2. d. 23. q. 2. art. 1. cor. & 4. d. 49. q. 2. ar. 6. & 7 & 3. con. c. 49. & 52. & Rom. 1. l. 6 ſi. & ver. q. 8. 4. 3. cor. *c. 9. inter princ. & medium.

¶ 2. Præterea, Deus in infinitum distat ab intellectu angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quod angelus per sua naturalia non posſit Deum cognoscere.

¶ 3. Præterea, 1. Cor. 13. dicitur, Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Ex quo videtur, quod sit duplex Dei cognitio. Vna qua videtur per sui essentiam, secundum quam dicitur videri facie ad faciem. Alia secundum quod videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionē angelus habere non potuit per sua naturalia, vt supra ostēsum* est. Visio autem specularis angelis non conuenit: quia non accipiunt diuinam cognitionē à rebus sensibilibus: vt dicit Dionys.* 7. c. de diu. no. Ergo angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt. c. 12. a. 4. c. 7. inter principiū & mediū

SED contra, Angeli sunt potentiores in cognoscendo quam homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt: secundum illud Rom. 1 Quod notum est Dei, manifestum est in illis. Ergo multo magis angeli.

RESPONDEO dicendum, quod angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod aliquid tripliciter cognoscitur. Vno modo per præsentiam

tiam suæ essentiæ in cognoscente: sicut si lux videatur in oculo. Et sic dictum est * quod angelus intelligit se ipsum. Alio modo per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiua: sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo eius resultat in oculo. Tertio modo per hoc quod similitudo rei cognitæ non accipitur immediatè ab ipsa re cognita, sed à re aliqua in qua resultat: sicut videmus hominẽ in speculo. Primæ igitur cognitioni assimilatur diuina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et hæc cognitio Dei non potest adesse creaturæ alicui per sua naturalia, vt supra dictum * est. Tertiæ autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via, per similitudinem eius in creaturis resultãtem, secundum illud Rom. 1. Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciũtur. Vnde & dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem, qua angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas: & similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa per suam essentiam, angelus Deum cognoscit in quantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt: quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandam diuinam essentiam. Vnde magis ista cognitio tenet se cum speculari, quia & ipsa natura angelica est quoddam speculum diuinam similitudinem repræsentans.

*Ar. 1 huius quæst.* — *q. 12. a. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dion. loquitur de cognitione comprehensionis, vt expresse eius verba ostẽdũt. Et sic à nullo intellectu creato cognoscitur.

Ad secundum dicendum quod propter hoc quod intellectus & essentia angeli in infinitum distãt à Deo, sequitur quod non possit ipsum comprehendere, nec per suam naturam eius essentiam videre. Non tamen sequitur quod propter hoc nullam habeat eius cognitionem: quia sicut Deus in infinitum distat ab angelo: ita cognitio, quam Deus habet de seipso, in infinitum distat à cognitione quam angelus habet de eo.

Ad tertium dicendum, quod cognitio quam naturaliter angelus habet de Deo, est media inter vtramque cognitionem: & tamen magis se tenet cum vna, vt supra dictum * est.

*In c. art.*

## QVAESTIO LVII.

*De angelorum cognitione respectu rerum materialium, in quinque articulos diuisa.*

DEinde quæritur de his materialibus, quæ ab angelis cognoscuntur.

ET CIRCA hoc quæruntur quinque.

¶ Pri

¶ Primo, vtrum angeli cognoſcant naturas rerum materialium?

¶ Secundo, vtrum cognoſcant ſingularia?

¶ Tertio, vtrum cognoſcant futura?

¶ Quarto, vtrum cognoſcant cogitationes cordium?

¶ Quinto, vtrum cognoſcant omnia myſteria gratiæ?

Art. I. *Vtrum angeli cognoſcant res materiales?* 280

AD primum ſic proceditur. Videtur; quod angeli non cognoſcant res materiales. Intellectum enim eſt perfectio intelligentis. Res autem materiales non poſſunt eſſe perfectiones angelorum, cum ſint infra ipſos. Ergo angeli non cognoſcunt res materiales.

*Inf q. 80. a. 3. & 2. co. c. 97. & ver. q. 8. a. 8. & q. 10. a. 4. cor. & q. 20. art. 4. cor fi.*

¶ 2. Præterea, Viſio intellectualis eſt eorum, quæ ſunt in anima per ſui eſſentiam, vt dicitur in * gloſ. 2. Cor. 12. Sed res materiales non poſſunt eſſe in anima hominis, vel in mente angeli per ſuas eſſentias. Ergo non poſſunt intellectuali viſione cognoſci, ſed ſolum imaginaria, qua apprehenduntur ſimilitudines corporum: & ſenſibili, quæ eſt de ipſis corporibus. In angelicis autem non eſt viſio imaginaria & ſenſibilis, ſed ſolum intellectualis. Ergo angeli materialia cognoſcere non poſſunt.

** elicitur ex Aug. 12. ſuper Geneſ. ad litt. c. 25. tom. 3.*

¶ 3. Præterea, Res materiales non ſunt intelligibiles in actu, ſed ſunt cognoſcibiles apprehenſione ſenſus & imaginationis; quæ non ſunt in angelis. Ergo angeli materialia non cognoſcunt.

SED contra, Quicquid poteſt inferior virtus, poteſt virtus ſuperior. Sed intellectus hominis, qui eſt ordine naturæ infra intellectum angeli, poteſt cognoſcere res materiales. Ergo multo fortius intellectus angeli.

RESPONDEO dicendum, quod talis eſt ordo in rebus, quod ſuperiora in entibus ſunt perfectiora inferioribus eis; & quod in inferioribus continetur deficienter, & partialiter, & multipliciter, in ſuperioribus continetur eminenter, & per quandam totalitatem, & ſimplicitatem. Et ideo in Deo ſicut in ſummo rerum vertice omnia ſuperſubſtantialiter præexiſtunt ſecundum ipſum ſuum ſimplex eſſe, vt Dion. dicit in * lib. de diu. nom. Angeli autem inter cæteras creaturas ſunt Deo propinquiores & ſimiliores. Vnde & plura participant ex bonitate diuina, & perfectius, vt Dion. dicit † 4. cap. cœleſt. hierar. Sic igitur omnia materialia in ipſis angelis præexiſtunt, ſimplicius quidem & immaterialius, quam in ipſis rebus; multiplicius autem & imperfectius, quam in Deo. Omne autem quod eſt in aliquo, eſt in eo per modum eius in quo eſt. Angeli autem ſecundum ſuam naturam ſunt intellectuales: & ideo ſicut Deus per ſuam eſſen-

534

** c. 1. declinando ad finem præcipuè, & cap 5. paulo ante mediū.*

*† c. 4. cœ. iner. ante medium.*

267

393

essentiam materialia cognoscit, ita angeli ea cognoscunt per hoc, quod sunt in eis per suas intelligibiles species.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectum est perfectio intelligentis secundum speciem intelligibilem, quam habet in intellectu. Et sic species intelligibiles quæ sunt in intellectu angeli, sunt perfectiones & actus intellectus angelici.

Ad secundum dicendum, quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tãtum: similiter neque imaginatio. Sed apprehendit solas similitudines corporũ. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Vnde in* 3. de anima dicitur, quod obiectum intellectus est, quod quid est. Circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiæ rerum materialium sunt In intellectu hominis, vel angeli, vt intellectum est in intelligente, & non secundum esse suum reale *e*. Quędam vero sunt quæ sunt in intellectu, vel in anima, secundum vtrumque esse. Et vtrorumque est visio intellectualis.

*lib. 3. de ani. text. 30. com. 2.*

84 b
284

Ad tertium dicendum, quod si angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu abstrahendo eas: non autem accipit cognitionem earum à rebus materialibus: sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales *e*, rerum materialium notitiam habet, sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo.

281

Art. 2. *Vtrum angelus cognoscat singularia?*

287

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod angelus singularia non cognoscat. Dicit enim Philosophus in * 1. Post. quod sensus est singularium: ratio vero, vel intellectus vniuersalium. In angelis autem non est vis cognoscitiua nisi intellectiua, vt ex superioribus patet †. Ergo singularia non cognoscunt.

¶ 2. Præterea, Omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur, quod possit esse aliqua assimilatio angeli ad singulare in quantum est singulare, cum angelus sit immaterialis, vt supra * dictum est; singularitatis vero principium sit materia. Ergo angelus non potest cognoscere singularia.

*2. d. 3. q. 3. ar. 1. & 2. con. c. 98. & veri. q. 8. ar. 11. & q. 10. & ar. 5. & opu. 15. c. 13. & 15.*
** text. 43. tom. 1.*
*† q. 54. a. 5.*
** q. 50. a. 2.*

¶ 3. Præterea, Si [illegible] scit singularia, aut per species singulares, a[illegible] species vniuersales. Non per singulares, quia si[illegible] rteret quod haberet species infinitas. Neque per vniuersales, quia vniuersale non est sufficiens principium cognoscendi singulare in quantum est singulare, cum in vniuersali singularia

ria

ria non cognoſcantur niſi in potentia. Ergo angelus non cognoſcit ſingularia.

℟. SED contra, Nullus poteſt cuſtodire quod non cognoſcit: ſed angeli cuſtodiunt homines ſingulares, ſecundum illud Pſ. 90. Angelis ſuis mandauit de te, &c. Ergo angeli cognoſcunt ſingularia.

RESPONDEO dicendum, quod quidam totaliter ſubtraxeruut angelis ſingularium cognitionem. Sed hoc primo quidem derogat catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora adminiſtrari per angelos *e*: ſecundum illud Heb. 1. Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus. 541
Si autem ſingularium notitiam non haberent, nullam prouidentiam habere poſſent de his, quæ in hoc mundo aguntur, cum actus ſingularium ſint. Et hoc eſt contra illud quod dicitur Eccleſ. 5. Ne dicas, coram angelo non eſt prouidentia. Secundo etiam derogat Philoſophiæ documentis, ſecundum quæ ponuntur angeli motores cœleſtium orbium: & quod eos moueant ſecundum intellectum & voluntatem. Et ideo alij dixerunt quod angelus habet quidem cognitionem ſingularium: ſed in cauſis vniuerſalibus *e*, ad quas reducuntur particulares omnes effectus: ſicut 58
ſi aſtrologus iudicet de aliqua eclipſi futura per diſ- 90
poſitiones cœleſtium motuum. Sed hæc poſitio prædicta inconuenientia non euadit: quia ſic cognoſcere ſingulare in cauſis vniuerſalibus, non eſt cognoſcere ipſum vt eſt ſingulare: hoc eſt, vt eſt hic & nunc. Aſtrologus enim cognoſcens eclipſim futurã per computationem cœleſtium motuum, ſcit eam in vniuerſali, & non provt eſt hic & nunc, niſi per ſenſum accipiat. Adminiſtratio autem & prouidentia, & motus ſunt ſingularium, provt ſunt hic & nunc. Et ideo aliter dicendum eſt, quod ſicut homo cognoſcit diuerſis viribus cognitiuis omnia rerũ genera, intellectu quidem vniuerſalia & immaterialia, ſenſu autem ſingularia & corporalia: ita angelus per vnam intellectiuam virtutem vtraque cognoſcit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid eſt ſuperius, tanto habeat virtutem magis vnitam, & ad plura ſe extendentem *e*: ſicut in ipſo homine patet, quod ſenſus 282
communis, qui eſt ſuperior quam ſenſus proprius, li- 286
cet ſit vnica potentia, omnia cognoſcit quæ quinque ſenſibus exterioribus cognoſcuntur; & quædam alia quæ nullus ſenſus exterior cognoſcit, ſcilicet differentiam albi & dulcis. Et ſimile etiam eſt in aliis conſiderare. Vnde cum angelus naturæ ordine ſit ſupra hominem, inconueniens eſt dicere, quod homo quacumque ſua potentia cognoſcat aliquid quod angelus

per

per vnam vim suam cognoscitiuam, scilicet intellectum, non cognoscat. Vnde Aristot. pro inconuenienti habet, vt litem quam nos scimus, Deus ignoret, vt patet in * 1. de anima, & in †. 3. Metaphys. Modus autem quo intellectus angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest, quod sicut à Deo effluunt res vt subsistant in propriis naturis, ita etiam vt sint in cognitione angelica. Manifestum est autem, quod à Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam vniuersalem pertinet, sed etiam ea quæ sunt indiuiduationis principia. Est enim causa totius substantiæ rei, & quantum ad materiam, & quantum ad formam. Et secundum quod causat, sic & cognoscit, quia scientia eius est causa rei, vt supra ostensum est *. Sicut igitur Deus per essentiam suam per quam omnia causat, est similitudo omnium, & per eam omnia cognoscit, non solum quantum ad naturas vniuersales, sed etiam quantum ad singularitatem: ita angeli per species à Deo inditas res cognoscunt: non solum quantum ad naturam vniuersalem, sed etiam secundum earum singularitatem, in quantum sunt quædam repræsentationes multiplicatæ illius vnicæ & simplicis essentiæ.

* 1. de ani. text. 80. tom. 2. † lib. 3. metaph. text. 15. tom. 2. 284 90 236 235

q. 14. a. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod philosophus loquitur de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo, & per ipsam abstractionem à materialibus conditionibus id quod abstrahitur fit vniuersale. Hic autem modus intelligendi non conuenit angelis, vt supra dictum est *. Et ideo non est eadem ratio.

q. 15. a. 4. & q. 55. a. 2.

Ad secundum dicendum, quod secundum suam naturam angeli non assimilantur rebus materialibus: sicut assimilatur aliquid alicui secundum conuenientiam in genere vel in specie, aut in accidente: sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, vt sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, & quantum ad formam, & quantum ad materiam: in quantum in ipso præexistit vt in causa quicquid in rebus inuenitur. Et eadem ratione species intellectus angeli, quæ sunt quædam deriuatiuæ similitudines à diuina essentia, sunt similitudines rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

Ad tertium dicendum, quod angeli cognoscunt singularia per formas vniuersales, quæ tamen sunt similitudines rerum, & quantum ad principia vniuersalia, & quantum ad indiuiduationis principia. Quo modo autem per eandem speciem possunt multa cognosci, supra dictum * est.

q. 55. a 3.

Art. 3.

Art. 3. *Vtrum angeli cognoscant futura?* 288

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod angeli cognoscant futura. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quam homines. Sed homines aliqui cognoscunt futura multa. Ergo multo fortius angeli.

*Inf q. 86. a. 4 & 2. 2. q. 95. a. 1. & 1. d. 38. a. 5. & 2. d. 7. q. 2. a. 2. & 1. co. c. 67. & li. 3. cap. 154. co 3. & 4. & ver. q. 8. a. 12. & ma. q. 16. ar 27. & opusc. 3. c. 153. &*

¶ 2. Præterea, Præsens & futurum sunt differentiæ temporis. Sed intellectus angeli est supra tempus. Parificatur enim intelligentia æternitati, id est, æuo: vt dicitur in * lib. de causis. Ergo quantum ad intellectum angeli non differunt præteritum & futurum, sed indifferenter cognoscit vtrumque.

¶. 3. Præterea, Angelus non cognoscit per species acceptas à rebus, sed per species innatas vniuersales *e*. Sed species vniuersales æqualiter se habent ad præteritum & futurum. Ergo videtur quod angeli indifferenter cognoscant præterita, & præsentia, & futura.

¶ 4. Præterea, Sicut aliquid dicitur distans secundum tempus, ita secundum locum. Sed angeli cognoscunt distantia secundum locum *e*. Ergo etiam cognoscunt distantia secundum tempus futurum. 136

SED contra, Id quod est proprium signum diuinitatis, non conuenit angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum diuinitatis, secundum illud Esa. 12. Annunciate quæ ventura sunt in futurum, & sciemus quod dij estis vos. Ergo angeli non cognoscunt futura.

** Prop. 2. circa fi.* 135 & 136 281

RESPONDEO dicendum, quod futurum dupliciter potest cognosci *e*. Vno modo, in causa sua. Et sic futura quæ ex necessitate ex causis suis proueniunt, per certam scientiam cognoscuntur, vt solem oriri cras. Quæ vero ex suis causis proueniunt vt in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per coniecturam, sicut medicus præcognoscit sanitatem infirmi. Et iste modus cognoscendi futura adest angelis, & tanto magis quam nobis, quanto magis rerum causas & vniuersalius & perfectius cognoscunt: sicut medici, qui acutius vident causas, melius de futuro statu ægritudinis prognosticantur. Quæ vero proueniunt ex causis suis vt in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia & fortuita. Alio modo cognoscuntur futura in seipsis. Et sic solius Dei est futura cognoscere: non solum quę ex necessitate proueniunt, velut in pluribus; sed etiam casualia & fortuita. Quia Deus videt omnia in sua æternitate: quæ cum sit simplex, toti tempori adest, & ipsum concludit. Et ideo vnus Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus sicut in præsentia, & videt omnia vt in seipsis sunt, sicut supra dictum est *, cum de Dei scientia

287 c 281 527 a 92 43 50

** q. 14. 7. & 9.*

agere

ageretur. Angelicus autem intellectus & quilibet intellectus creatus deficit ab æternitate diuina. Vnde non potest aliquo intellectu creato cognosci futurum, vt est in suo esse.

Ad primum ergo dicendum, quod homines non cognoscunt futura nisi in causis suis, vel Deo reuelante. Et sic angeli multo subtilius futura cognoscunt.

Ad secundum dicendum, quod licet intellectus angeli sit supra tempus, quo mensurantur corporales motus: est tamen in intellectu angeli tempus secundum succesionem intelligibilium conceptionum: secundum quod dicit August.* 8. sup. Gen. ad lit. quod Deus mouet spiritualem creaturam per tempus. Et ita cum sit succesio in intellectu angeli, non omnia quæ aguntur per totum tempus, sunt ei præsentia.

*li. 8. c. 20. 22. 23. to. 3.*

Ad tertium dicendum, quod licet species quæ sunt in intellectu angeli, quantum est de se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, & futura: tamen præsentia, præterita, & futura non æqualiter se habent ad rationes. Quia ea, quæ præsentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quæ sunt in mente angeli. Et sic per eas cognosci possunt. Sed quæ futura sunt, nondum habent naturam, per quam illis assimilentur. Vnde per eas cognosci possunt.

Ad quartum dicendum, quod distantia secundum locum sunt in rerum natura, & participant aliquam speciem, cuius similitudo est in Angelo. Quod non est verum de futuris, vt dictum est *. Et ideo non est simile.

*in cor. ar.*

289 Art. 4. *Vtrum Angeli cognoscant cogitationes cordium?*

*1. conc. c. 68. & li. 3 c. 154. co. 8. prin. & ver. q. 8. ar. 13. & mal. q. 16. art. 8.*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Angeli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Greg. in Moralibus super illud Iob 28. Non æquabitur ei aurum vel vitrum, quod tunc, scilicet in beatitudine resurgentium vnus erit perspicabilis alteri, sicut ipse sibi, & cum vniuscuiusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur. Sed resurgentes erunt similes Angelis: sicut habetur Matth. 22. cap. Ergo vnus angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

¶ 2. Præterea, Sicut se habent figuræ ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed viso corpore videtur eius figura. Ergo visa substantia intellectuali videtur species intelligibilis quæ est in ipsa. Ergo cum angelus videat alium angelum, & etiam animam, videtur quod possit videre cogitationem vtriusque.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Ea quæ sunt in intellectu nostro, sunt similiora angelo, quam ea quæ sunt in phantasia: cum hæc sint intellecta in actu, illa vero in potentia tantum. Sed ea quæ sunt in phantasia, possunt cognosci ab angelo sicut corporalia: cum phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quod angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

SED contra est, quod proprium Dei non conuenit angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundum illud Ierem. 17. Paruum est cor hominis & inscrutabile. Et quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans, &c. Ergo angeli non cognoscunt secreta cordium.

RESPONDEO dicendum, quod cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Vno modo in suo effectu: & sic non solum ab angelo, sed etiam ab homine cognosci potest, & tanto subtilius quanto effectus huiusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus. Et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt, & multo magis angeli, vel etiam dæmones, quanto subtilius huiusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Vnde August dicit in lib.* de Diuinatione dæmonum, quod aliquando hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam in corpore exprimuntur ex animo, tota facilitate perdiscunt: quamuis in lib. * retractationum hoc dicat non esse asserendum quo modo fiat. Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, & affectiones, prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium, & affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est: quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subiacet, & ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum vt vltimus finis: & hoc magis infra patebit *. Et ideo ea quæ ex voluntate sola dependent, vel quæ in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem, quod ex sola voluntate dependet, quod aliquis actu aliqua consideret: quia cum aliquis habet habitum scientiæ, vel species intelligibiles in eo existentes, vtitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus 1. Corinth. 2. quod quæ sunt hominis, nemo nouit nisi spiritus hominis, qui in ipso est.

*li. de Diuin. dæm. c. 5. post med. to. 3.*

** lib. 2. retract. c. 30. to. 1.*

*q. 63. a. 1. & q. 105. [illegible]*

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio vnius hominis non cognoscitur ab alio, propter duplex impedimentum, scilicet propter grossitiem corporis, &

propter

524 a propter voluntatem claudentem sua secreta e. Proprium autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in angelis. Sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, & est modo in angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiæ & gloriæ, repræsentabit claritas corporis. Et sic vnus mentem alterius videre poterit.

Ad secundum dicendum, quod etsi vnus angelus species intelligibiles alterius videat, per hoc quod modus intelligibilium specierum secundum maiorem & minorem vniuersalitatem proportionatur nobilitati substantiarum, non tamen sequitur quod vnus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus vtitur actualiter considerando.

Ad tertium dicendum, quod appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causæ corporalis vel spiritualis. Quia igitur angeli cognoscunt res corporales & dispositiones earum, possunt per hæc cognoscere quod est in appetitu, & in apprehensione phantastica brutorum animalium, & etiam hominum, secundum quod in eis quandoque appetitus sensitiuus procedit in actum sequens aliquam impressionem corporalem: sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quod angeli cognoscant motum appetitus sensitiui, & apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod mouentur à voluntate & ratione: quia etiam inferior pars animæ participat aliqualiter rationem: sicut obediens imperanti, vt dicitur in * 1. Ethic. Nec tamen sequitur, quod si angelus cognoscit quod est in appetitu sensitiuo, vel phantasia hominis, quod cognoscat id quod est in cogitatione vel voluntate: quia intellectus & voluntas non subiacent appetitui sensitiuo & phantasiæ, sed potest eis diuersimode vti.

1. Eth. c. vlt. to. 5.

290 Art. 5. *Vtrum angeli cognoscant mysteria gratiæ?*

Inf. qu. 64. art. 1. 4. & q. 106. art. 4. 2. & ephes. 3. le. 3. fin. * l. 5. super Gen. c. 19. circa med. tom. 3.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod angeli mysteria gratiæ cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium incarnationis Christi. Sed hoc angeli cognouerunt à principio. Dicit enim August.* 5. super Genes. ad liter. quod sic fuit hoc mysterium absconditum à seculis in Deo, vt tamen innotesceret principibus & potestatibus cœlestibus. Et dicit Apostolus 1. ad Timoth. 3. quod apparuit angelis illud magnum sacramentum pietatis. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

¶ 2. Præterea, Rationes omnium mysteriorum gratiæ in diuina sapientia continentur. Sed angeli vident ipsam Dei sapientiam, quæ est eius essentia. Ergo

Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

¶ 3. Præterea, Prophetæ per angelos instruuntur, vt patet per Dionys. 4. cap. angelicæ Hierarc. Sed Prophetæ mysteria gratiæ cognouerunt. Dicitur enim Amos 3. Non faciet Dominus verbum, nisi reuelauerit secretum suum ad seruos suos Prophetas. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

SED contra est, quod nullus discit illud quod cognoscit, sed angeli etiam supremi quærunt de diuinis mysteriis gratiæ, & ea discunt. Dicitur enim * 7. cap. cœl. Hierarc. quod sacra Scriptura inducit quasdam cœlestes essentias ad ipsum Iesum quæstionem facientes, & addiscentes scientiam diuinæ eius operationis pro nobis, & Iesum eas sine medio docentem, vt patet Isa. 63. vbi quærentibus angelis, quis est iste qui venit de Edom? respondit Iesus: Ego qui loquor iustitiam. Ergo angeli non cognoscunt mysteria gratiæ. *c. 1. 7. post medium.*

RESPONDEO dicendum, quod in angelis est cognitio duplex. Vna quidem naturalis, secundum quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas. Et hac cognitione mysteria gratiæ angeli cognoscere non possunt. Hæc enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent. Si enim vnus angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate eius dependentes; multo minus potest cognoscere ea, quæ ex sola Dei voluntate dependent. Et sic argumentatur Apost. 1. Cor. 2. Quæ sunt hominis, nemo nouit nisi spiritus hominis, qui in ipso est: ita & quæ sunt Dei, nemo nouit, nisi spiritus Dei. Est autem & alia angelorum cognitio, quæ eos beatos facit, qua vident verbum & res in verbo. Et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiæ, non quidem omnia, nec æqualiter omnes, sed secundum quod Deus voluerit eis reuelare, secundum illud Apost. 1. Cor. 2. Nobis autem reuelauit Deus per spiritum suum: ita tamen quod superiores angeli perspicacius diuinam sapientiam contemplantes, plura mysteria & altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando. Et horum mysteriorum quædam à principio suæ creationis cognouerunt; quædam vero postmodum, secundum quod eorum officiis congruit, edocentur.

Ad primum ergo dicendum *, quod de mysterio Incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Vno modo in generali. Et sic omnibus reuelatum est à principio suæ beatitudinis *e*. Cuius ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. Omnes enim sunt admini- ** 2. d. 11. q. 2. art. 4. Et op. 1. 16. & eph. f. 3. le. 3.*

*d*

ſtratorij ſpiritus, vt dicitur Hebr. 1. in miniſterium miſsi propter eos, qui hæreditatem capiunt ſalutis. Quod quidem fit per incarnationis myſterium. Vnde oportuit de hoc myſterio omnes à principio communiter edoceri. Alio modo poſſumus loqui de myſterio incarnationis, quantum ad ſpeciales conditiones. Et ſic non omnes angeli à principio de omnibus ſunt edocti: imo quidam etiam ſuperiores angeli poſtmodum didicerunt, vt patet per auctoritatem Dion.* inductam.

*Argum. ſed contra.*

Ad ſecundum dicendum, quod licet angeli beati diuinam ſapientiam contemplentur: non tamen eam comprehendunt. Et ideo non oportet quod cognoſcant quicquid in ea latet.

Ad tertium dicendum, quod quicquid Prophetæ cognouerunt de myſterio gratiæ per reuelationem diuinam, multo excellentius eſt angelis reuelatum. Et licet Prophetis ea, quæ Deus facturus erat circa ſalutem humani generis, in generali reuelauerit: quædam tamen ſpecialia Apoſtoli circa hoc cognouerunt, quæ Prophetæ non cognouerant, ſecundum illud Epheſ. 3. Poteſtis legentes intelligere prudentiam meam in myſterio Chriſti, quod aliis generationibus non eſt agnitum, ſic vt reuelatum eſt ſanctis Apoſtolis eius. Inter ipſos etiam Prophetas poſteriores cognouerunt quod priores non cognouerunt, ſecundum illud Pſalm. 118. Super ſenes intellexi. Et Gregor.* dicit, quod per ſucceſsiones temporum creuit diuinæ cognitionis augmentum.

*Hom. 16. in Ezech. à medio illius.*

## QVAESTIO LVIII.

*De modo cognitionis Angelicæ, in ſeptem articulos diuiſa.*

POſt hæc conſiderandum eſt de modo Angelicæ cognitionis.

ET CIRCA hoc quæruntur ſeptem.

¶ Primo, vtrum intellectus angeli quandoque ſit in potentia, quandoque in actu?

¶ Secundo, vtrum angelus poſsit ſimul intelligere multa?

¶ Tertio, vtrum intelligat diſcurrendo?

¶ Quarto, vtrum intelligat componendo, & diuidendo?

¶ Quinto, vtrum in intellectu angeli poſsit eſſe falſitas?

¶ Sexto, vtrum cognitio angeli poſsit dici matutina & veſpertina?

¶ Septimo, vtrum ſit eadem cognitio matutina, & veſpertina, vel diuerſæ?

Art. 1.

Art. I. *Vtrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu?* 291

AD primum sic proceditur. Videtur, quod intellectus angeli quandoque sit in potentia. Motus enim est actus existentis in potentia, vt dicitur * 3. physic. Sed mentes angelicæ intelligendo mouentur, vt dicit Dionys. 4. cap. de diui. nomin. Ergo mentes angelicæ quandoque sunt in potentia.

¶ 2. Præterea, Cum desiderium sit rei non habitæ, possibilis tamen haberi: quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. Sed 1. Pet, 1. dicitur: In quem desiderant angeli prospicere. Ergo intellectus angeli quandoque est in potentia.

¶ 3. Præterea. In † lib. de causis dicitur, quod intelligentia intelligit secundum modum suæ substantiæ. Sed substantia angeli habet aliquid de potentia permixtum: ergo quandoque intelligit in potentia.

SED contra est, quod August. dicit * 2. super Genes. ad lit. quod angeli ex quo creati sunt in ipsa verbi æternitate, sancta, & pia contemplatione perfruuntur. Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus angeli non est in potentia.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Phylosophus dicit in * de anima, & in † 8 Physic. intellectus dupliciter est in potentia. Vno modo sicut ante addiscere, vel inuenire, id est antequam habeat habitum scientiæ. Alio modo dicitur esse in potentia, sicut cum iam habet habitum scientiæ, sed non considerat. Primo igitur modo intellectus angeli numquam est in potentia respectu eorum ad quę eius cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora scilicet cœlestia, non habent potentiam ad esse, quæ non sit completa per actum: ita cœlestes intellectus, scilicet angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam, quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis *e*. Sed quantum ad ea, 218 quæ eis diuinitus reuelātur, nihil prohibet intellectus 288 eorum esse in potentia: quia sic etiam corpora cœlestia sunt in potentia quandoque vt illuminentur à sole. Secundo vero modo intellectus angeli potest esse in potentia ad ea, quæ cognoscit naturali cognitione. Non enim omnia, quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat: sed ad cognitionem verbi, & eorum quæ in verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia, quia semper actu intuetur verbum, & ea quæ in verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit. Beatitudo autem non consistit in habitu, sed in

*1. 2. q. 50. ar. 5. 201. et 2. cōt. 12. 95. & 96. c. 2. & veri. q. 8. art. 5. et ma. q. 16. ar. 7. cor. & 6. cor. & 4.*

** te. 6. tom. 2.*

*† Propos. 8. circa prin. habetur inter opera Arist. tom. 3.*

** li. 2. super Gen. ad lit. c. 8. à med. tom. 3.*

** 3. de anima tex. 8. tom. 2.*

*† lib. 8. Phys. tex. 32. to. 2.*

*lib. 1. Eth. c. 8. tom 5.* in actu, vt dicit Philosophus in * primo ethicorum capite octauo.

Ad primum ergo dicendum, quod motus ibi non sumitur secundum quod est actus imperfecti, id est existentis in potentia, sed secundum quod est actus perfecti, id est existentis in actu. Sic enim intelligere, & sentire dicuntur motus, vt dicitur * in 3. de anima.

*lib. 3 de anima. text. 28. tom. 2.*

Ad secundum dicendum, quod desiderium illud angelorum non excludit rem desideratam, sed eius fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem quantum ad nouas reuelationes, quas pro opportunitate negotiorum à Deo recipiunt.

Ad tertium dicendum, quod in substantia angeli non est aliqua potentia denudata ab actu. Et similiter nec intellectus angeli sic est in potentia quod sit absque actu.

292 Art. 2. *Vtrum angelus simul possit multa intelligere?*

*Inf. q. 85. art. 4. & 2. d. 3. q. 3. art. 4. Et 3. dis. 14. art. 2. q. 4. & 1. con. c. 55. Et ver. q 8. art. 14. & quol. 7. quaest. 1 art. 2.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod angelus non possit simul multa intelligere. Dicit enim Philosophus * secundo Topicorum, quod contingit multa scire, sed vnum tantum intelligere.

¶ 2. Præterea, Nihil intelligitur, nisi secundum quod intellectus formatur per speciem intelligibilem: sicut corpus formatur per figuram. Sed vnum corpus non potest formari diuersis figuris. Ergo vnus intellectus non potest simul intelligere diuersa intelligibilia.

¶ 3. Præterea, Intelligere est motus quidam, nullus autem motus terminatur ad diuersos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

*ca. 4. in declaratione 33. loci. to. 1.*

SED contra est, quod dicit Augustin. † 4. super Genes. ad lit. Potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit, facillime simul comprehendit.

*† li. 4. super. Gen. ad lit. c. 32. in pr. tom. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut ad vnitatem motus requiritur vnitas termini, ita ad vnitatem operationis requiritur vnitas obiecti. Contingit autem aliqua accipi vt plura, & vt vnum: sicut partes alicuius continui. Si enim vnaquæque per se accipiatur, plures sunt. Vnde & non vna operatione, nec simul accipiuntur per sensum, & intellectum. Alio modo accipiuntur secundum quod sunt vnum in toto. Et sic simul vna operatione cognoscuntur, tam per sensum, quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, vt dicitur in * 3. de Anima, & sic etiam intellectus noster simul intelligit subiectum, & prædicatum, provt sunt partes vnius propositionis; & duo comparata, secundum quod conueniunt in vna comparatione. Ex quo patet, quod multa

86

*li. 3. text. 23. & 24 tom. 2.*

secun

secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quod vniuntur in vno intelligibili, sic simul intelliguntur. Vnumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod eius similitudo est in intellectu. Quæcumque igitur per vnam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur vt vnum intelligibile. Et ideo simul cognoscuntur. Quæ vero per diuersas species intelligibiles cognoscuntur, vt diuersa intelligibilia capiuntur *e*. Angeli 86 igitur ea cognitione, qua cognoscunt res per verbum, 64 omnia cognoscunt vna intelligibili specie, quæ est 427 essentia diuina. Et ideo quantum ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt: sicut & in patria non erunt volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram simul vno conspectu videbimus: vt August. dicit in *.15. de Trin. c. 16. Ea vero cognitione, qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quæ vna specie cognoscuntur: non autem illa quæ diuersis.

*lib. 15. de Tri. c 16. circ. finem tom. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere multa vt vnum, est quodammodo vnum intelligere.

Ad secundum dicendum, quod intellectus formatur per intelligibilem speciem, quam apud se habet. Et ideo sic potest vna specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri: sicut vnum corpus per vnam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

Ad tertium dicendum, sicut ad primum. 293

Art. 3. *Vtrum angelus cognoscat discurrendo?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod angelus cognoscat discurrendo. Discursus enim intellectus attenditur secundum hoc, quod vnum per aliud cognoscitur. Sed angeli cognoscunt vnum per aliud. Cognoscunt enim creaturas per verbum. Ergo intellectus angeli cognoscit discurrendo.

¶ 2. Præterea, Quicquid potest virtus inferior, potest & virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare & in effectibus causas cognoscere, secundum quæ discursus attenditur. Ergo intellectus angeli, qui superior est ordine naturæ, multo magis hoc potest.

¶ 3. Præterea, Isidorus dicit *, quod dæmones per experientiam multa cognoscũt. Sed experimẽtalis cognitio est discursiua. Ex multis enim memoriis fit vnũ experimentum: & ex multis experimentis fit vnũ vniuersale: vt dicitur * in fine Posteriorum, & in principio † metaph. Ergo cognitio angelorum est discursiua.

SED contra est, quod Dionys. dicit * 7. cap. de diu. nomin.

*3. con. c. 44. & 91 & ver q. 83. art. 15. & q. 24. artic. 3.*

**lib. 1. de summo bono c. 12 post medium.*

**lib. 2. po. text. vlt. cir. med.*

*†li. 1. meta. cap. 1. paulo à prin. to. 3.*

** c 7. inter. prin. & med.*

nomin. quod angeli non congregant diuinam cognitionem à ſermonibus diffuſis, neque ab aliquo communi ad iſta ſpecialia ſimul aguntur.

*ar. 1. huius q. & q. 55. artic. 2.*

** de diu. nom. 7. & 9. & c. 1. cœleſt. hierarch.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſæpius * dictum eſt, angeli illum gradũ tenent in ſubſtantiis ſpiritualibus, quem corpora cœleſtia in ſubſtãtiis corporeis. Nam & cœleſtes mentes à Dionyſ.* dicuntur. Eſt autẽ hęc differẽtia inter cœleſtia, & terrena corpora, quod corpora terrena permutationem, & motũ adipiſcuntur ſuam vltimam perfectionem: corpora vero cœleſtia ſtatim ex ipſa ſua natura ſuam vltimam perfectionem habent. Sic igitur & inferiores intellectus, ſcilicet hominum, per quemdam motum, & diſcurſum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiſcuntur: dum ſcilicet ex vno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem ſtatim in ipſa cognitione principij noti inſpicerent quaſi notas omnes concluſiones conſequentes, in eis diſcurſus locum non haberet. Et hoc eſt in angelis, quia ſtatim in illis quæ primo naturaliter cognoſcunt, inſpiciunt omnia
28 quæcumque in eis cognoſci poſſunt *e*. Et ideo dicunrut intellectuales, quia etiam apud nos ea, quæ ſtatim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur. Vnde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animæ vero humanæ, quæ veritatis notitiam per
396 quemdam diſcurſum acquirunt *e*, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, ſicut angeli: ſtatim in primo aſpectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent intuendo quicquid ex eis ſyllogizari poſſet.

Ad primum ergo dicendum, quod diſcurſus quen-
86 dam motum nominat *e*. Omnis autem motus eſt de vno priori in aliud poſterius. Vnde diſcurſiua cognitio attenditur ſecundum quod ex aliquo prius noto deuenitur in cognitionem alterius poſterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem vno inſpecto ſimul aliud inſpiciatur, ſicut in ſpeculo inſpicitur ſimul imago rei & res, non eſt propter hoc cognitio diſcurſiua. Et hoc modo cognoſcunt angeli res in verbo.

Ad ſecundum dicendum, quod angeli ſyllogizare poſſunt tamquam ſyllogiſmum cognoſcentes. Et in cauſis effectus vident, & in effectibus cauſas, non tamen ita quod cognitionem veritatis ignotæ acqui-
396 rant ſyllogizando *e* ex cauſis in cauſata, & ex cauſatis in cauſas.

Ad tertium dicendum, quod experientia in angelis, & dæmonibus dicitur ſecundum quandam ſimilitudi

litudinem e, prout scilicet cognoscunt sensibilia præsentia, tamen absque omni discursu. 279

Art. 4. *Utrum angeli intelligant componendo, & diuidendo?* 294

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli intelligant componendo, & diuidendo. Vbi enim est multitudo intellectuum, ibi est compositio intellectuum, vt dicitur * in 3. de anima. Sed in intellectu angeli est multitudo intellectuum: cum per diuersas species diuersa intelligat, & non omnia simul. Ergo in intellectu angeli est compositio, & diuisio. *2. d. 3. q. 1. art. 2. corp. & mal. q. 16 art. 6. 19. intell.* **text. 21. & 22. com. 2.*

¶ 2. Præterea, Plus distat negatio ab affirmatione, quam quæcumque duæ naturæ oppositæ, quia prima distinctio est per affirmationem, & negationem. Sed aliquas naturas distantes angelus non cognoscit per vnum, sed per diuersas species, vt ex dictis patet *. Ergo oportet quod affirmationem, & negationem cognoscat per diuersa. Et ita videtur quod angelus intelligat componendo & diuidendo. **ar. 2. huius qu.*

¶. 3. Præterea, Locutio est signum intellectus. Sed angeli hominibus loquentes proferunt affirmatiuas, & negatiuas enuntiationes, (quæ sunt signa compositionis, & diuisionis in intellectu) vt ex multis locis sacræ Scripturæ apparet. Ergo videtur quod angelus intelligat componendo: & diuidendo.

SED contra est, quod Dionys. dicit * 7. cap. de diuin. nomin. quod virtus intellectualis angelorum resplendet pespicaci diuinorum intellectuum simplicitate, sed simplex intelligentia est sine compositione & diuisione, vt dicitur * in 3. de Anima. Ergo angelus intelligit sine compositione & diuisione. **c. 7. inter princ & medium.* **lib. 3. de anima text. 21. & 22. com. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente, & diuidente comparatur prædicatum ad subiectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis virtutem, nunquam intelligeret discurrendo, vel ratiocinando c. Similiter, si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subiecto, vel remoueri ab eo, nunquam intelligeret componendo & diuidendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet quod ex eodem prouenit, quod intellectus noster intelligit discurrendo & componendo & diuidendo, ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi, potest inspicere quicquid in ea virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut 93

art.prae. dictum est *. Vnde cum in angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum & clarissimum, vt dicit Dionysius * quarto capite de Diuin. nomin. relinquitur quod Angelus sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo & diuidendo. Nihilominus tamen compositionem & diuisionem enuntiationum intelligit, sicut & ratiocinationem syllogismorum. Intelligit enim composita simpliciter, & mobilia immobiliter, & materialia immaterialiter.

*c.4. part. & parum ante med.*

Ad primum ergo dicendum, quod non qualiscumque multitudo intellectuum compositionem causat: sed multitudo illorum intellectuum, quorum vnum attribuitur alteri, vel remouetur ab altero. Angelus autem intelligendo quidditatem alicuius rei, simul intelligit quicquid ei attribui potest, vel remoueri ab ea. Vnde intelligendo quod quid est, intelligit quicquid nos intelligere possumus & componendo & diuidendo, per vnum suum simplex intellectum.

Ad secundum dicendum, quod diuersæ quidditates rerum minus differunt quantum ad rationem existendi, quam affirmatio & negatio: tamen quantum ad rationem cognoscendi affirmatio & negatio magis conueniunt: quia statim per hoc quod cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositæ.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod angeli loquuntur enunciationes affirmatiuas & negatiuas, manifestat quod angeli cognoscunt compositionem & diuisionem: non autem quod cognoscant componendo & diuidendo, sed simpliciter cognoscendo quod
295 quid est.

*2.d.11. q.1.a.5. & ver. q.8.a.14. 6. & mal. q.16.ar. 5. cor.*

Art. 5. *Vtrum in intellectu angeli posit esse falsitas?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod in intellectu angeli posit esse falsitas. Proteruitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in dæmonibus est phantasia proterua, vt dicit Dionys. * 4. cap. de diuin. nomin. Ergo videtur quod in angelorum intellectu possit esse falsitas.

**c.4. p.4. parum a medio.*

¶ 2. Præterea, Nescientia est causa falsæ æstimationis. Sed in angelis potest esse nescientia, vt Diony. dicit † 6. cap. Eccles. Hierar. Ergo videtur quod in eis posit esse falsitas.

*† c.7.p.3: à medio, & cap.6. declinãdo ad fin.*

¶ 3. Præterea, Omne quod cadit à veritate sapientiæ, & habet rationem deprauatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionys. dicit de dæmonibus * 7. cap. de diuin. nomin. Ergo videtur quod in intellectu angelorum posit esse falsitas.

** cap.7. ant.med.*

SED

SED contra, Philosophus dicit * 3. de Anima, quod intellectus semper verus est. August. etiam dicit in lib. † 83. q. quod nihil intelligitur nisi verum. Sed angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in angeli cognitione non potest esse deceptio & falsitas.

* lib. 3. de ani. text. 26 & 51. tom. 2.
† in lib. 83. q. 54. & q. 32. tom. 4.

RESPONDEO dicendum, quod huius quæstionis veritas aliquatenus ex præmissa dependet. Dictum est * enim, quod angelus non intelligit componendo & diuidendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est, semper verus est, sicut & sensus circa proprium obiectum *e*, vt dicitur in * 3. de Anima. 169 Sed per accidens in nobis accidit deceptio & falsitas intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicuius compositionis: vel cum diffinitionem vnius rei accipimus vt diffinitionem alterius, vel cum partes diffinitionis sibi non cohærent. Sicut si accipiatur pro diffinitione alicuius rei animal quadrupes volatile. Nullum enim animal tale est. Et hoc quidem accidit in compositis, quorum diffinitio ex diuersis sumitur: quorum vnum est materiale ad aliud. Sed intelligendo quidditates simplices, (vt dicitur in * 9. Metaph.) non est falsitas: quia vel totaliter non attinguntur, & nihil intelligimus de eis, vel cognoscuntur vt sunt. Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicuius angeli. Sed per accidens contingit, alio tamen modo quam in nobis. Nam componendo & diuidendo quandoque ad intellectum quidditatis peruenimus, sicut cum diuidendo & demonstrando diffinitionem inuestigamus. Quod quidem in angelis non contingit *e*: sed per quod quid est rei cognoscunt 294 omnes enunciationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem, quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi, respectu eorum quæ naturaliter conueniunt rei, vel ab ea remouentur: non autem eorum, quæ à supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionem quidditatis rei, non iudicant de his quæ supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salua ordinatione diuina. Vnde in eis non potest esse falsitas aut error. Dæmones vero per voluntatem peruersam subducentes intellectum à diuina sapientia, absolute interdum de rebus iudicant, secundum naturalem conditionem. Et in his quæ naturaliter ad rem pertinent non decipiuntur. Sed decipi possunt quantum ad ea quæ supernaturalia sunt. Sicut si considerans hominem mortuum, iudicet eum non resurre-

* ar. præc.
* lib. 3. de ani. text. 26. to. 2.
* li. 9. Metaph. tex. 22. to. 3.

ctorum. Et si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum.

Et per hoc patet responsio ad ea quæ vtrimque obiiciuntur. Nam proteruitas dæmonum est secundum
279 quod non subduntur diuinæ sapientiæ. Nescientia autem est in angelis, non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. Patet etiam, quod intellectus eius quod quid est, semper est verus: nisi per accidens, secundum quod indebite ordinatur ad aliquam compositionem, vel diuisionem.

296 Art. 6. *Vtrum in angelis sit cognitio matutina & vespertina?*

2.dis.12.art.3.10.et ver.q.8.art.16.& 17.& opus.3.c.224.& Eph.3.le.3.col.3.& Heb.8 le.3.co.1.fin.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod in angelis non sit vespertina, neque matutina cognitio, vespere enim & mane admistionem tenebrarum habent. Sed in cognitione angeli non est aliqua tenebrositas: cum non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio angeli non debet dici matutina vel vespertina.

¶ 2. Præterea, inter vespere & mane cadit nox, & inter mane & vespere cadit meridies. Si igitur in angelis cadit cognitio matutina & vespertina, pari ratione videtur quod in eis debeat esse meridiana & nocturna cognitio.

* lib.3.de ani.tex.38.to.2.

† lib.2.sup.Gen.c.8.per tot.tom 3.

¶ 3. Præterea, Cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum, vnde in * 3 de Anima dicit Philosophus, quod scientiæ secantur quemadmodum & res. Triplex autem est esse rerum, scilicet in verbo, in propria natura, & in intelligentia angelica, vt August. dicit † 2. super Gen. ad lit. Ergo si ponatur cognitio matutina in angelis, & vespertina propter esse rerum in verbo, & in propria natura, debet etiam in eis poni tertia cognitio propter esse rerum in intelligentia angelica.

*. l.4.sup Gen.c.22.& 31.& 11.de ciuit.Dei, c.7.à medio vsque ad finem.

SED contra est, quod Aug. * 4. super Gen. ad lit. & 11. de ciuit. Dei distinguit cognitionem angelorum per matutinam & vespertinam.

* lib.4 sup.Gen.c.22.& lib.5.c.5.to.3.Et lib.11.de ciuit.Dei c.9.tom.5.

RESPONDEO dicendum, quod hoc quod dicitur de cognitione matutina & vespertina in angelis, introductum est ab August. * qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta, Gen. 1. intelligi vult non hos vsitatos dies, qui solis circuitu peraguntur: cum sol quarto die factus legatur: sed vnum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus præsentatam e. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus: ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina. Et hæc est secundum quod res sunt in verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatæ, secundum quod

in propria natura conſiſtit, dicitur cognitio veſpertina *e*. Nam eſſe rerum fluit à verbo ſicut à quodam *e*
primordiali principio. Et hic effluxus terminatur ad 311
eſſe rerum quod in propria natura habent.

Ad primum ergo dicendum, quod veſpere & mane non accipiuntur in cognitione angelica ſecundum ſimilitudinem ad admiſtionem tenebrarum, ſed ſecundum ſimilitudinem principij & termini. Vel dicendum, quod nihil prohibet, vt dicit Auguſt. * 4. ſuper Gen. ad lit. aliquid in comparatione ad vnum dici lux, & in comparatione ad aliud dici tenebra: ſicut vita fidelium & iuſtorum in comparatione ad impios dicitur lux, ſecundum illud Epheſ. 6. Fuiſtis aliquando tenebræ, nunc autem lux in domino. Quæ tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriæ tenebroſa dicitur: ſecundum illud 2. Petr. 1. Habetis propheticum ſermonem, cui benefacitis attendentes quaſi lucernæ lucenti in caliginoſo loco. Sic igitur cognitio angeli qua cognoſcit res in propria natura, dies eſt per comparationem ad ignorantiam vel errorem: ſed obſcura eſt per comparationem ad viſionem verbi.

*lib. 4. ſup. Gen. c. 23 circa pr. tom. 3.*

Ad ſecundum dicendum, quod matutina & veſpertina cognitio ad diem pertinet, id eſt, ad angelos illuminatos, qui ſunt diſtincti à tenebris *e*, id eſt, à ma- 35
lis angelis. Angeli autem boni cognoſcentes creaturam, non in ea figuntur, quod eſſet tenebreſcere & noctem fieri: ſed hoc ipſum referunt ad laudem Dei: in quo ſicut in principio omnia cognoſcunt. Et ideo poſt veſperam non ponitur nox, ſed mane, ita quod mane ſit finis præcedentis diei, & principium ſequentis, in quantum angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem ſub nomine diei comprehenditur, quaſi medium inter duo extrema. Vel poteſt meridies referri ad cognitionem ipſius Dei, quæ non habet principium, nec finem.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipſi angeli creaturæ ſunt. Vnde eſſe rerum in intelligentia angelica comprehenditur ſub veſpertina cognitione, ſicut & eſſe rerum in propria natura.

Art. 7. *Vtrum vna ſit cognitio matutina & veſpertina?* 297

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod vna ſit cognitio veſpertina & matutina. Dicitur enim Gen. 1. Factum eſt veſpere & mane dies vnus. Sed per diem intelligitur cognitio angelica, vt Aug. * dicit. Ergo vna & eadem eſt cognitio in angelis, matutina & veſpertina.

*Locus ſupra ar. 6. inductus.*

** Locus cit. in art. præc. in cor.*

¶ 2. Præterea, Impoſsibile eſt vnam potentiam ſimul duas operationes habere. Sed angeli ſemper ſunt in actu cognitionis matutinæ, quia ſemper vident Deum & res in Deo, ſecundum illud Matth. 18. cap. Angeli eorum ſemper vident faciem patris mei, &c. Ergo ſi cognitio veſpertina eſſet alia à matutina, nullo modo angelus poſſet eſſe in actu cognitionis veſpertinæ.

¶ 3. Præterea, Apoſtolus dicit 1. Cor. 13. Cum venerit quod perfectum eſt, euacuabitur quod ex parte eſt. Sed ſi cognitio veſpertina ſit aliud à matutina, comparatur ad ipſam ſicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit ſimul veſpertina cognitio eſſe cum matutina.

*lib. 4. ſup. Gen. c. 23. in princ. tom. 3.* In contrarium eſt, quod dicit Auguſt. * 4. ſuper Gen. ad lit. quod multum intereſt inter cognitionem rei cuiuſcumque in verbo Dei, & cognitionem eius in natura eius, vt illud merito pertineat ad diem, hoc ad veſperam.

*art. præc.* RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt * cognitio veſpertina dicitur, qua angeli cognoſcunt res in propria natura. Quod non poteſt ita intelligi, quaſi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, vt hæc præpoſitio, in, indicet habitudinem principij: quia non accipiunt angeli cognitionem à *q. 55. a. 2.* rebus, vt ſupra habitum * eſt. Relinquitur igitur, quod hoc quod dicit in propria natura, accipiatur ſecundum rationem cogniti, ſecundum quod ſubeſt cognitioni: vt ſcilicet cognitio veſpertina in angelis dicatur ſecundum quod cognoſcunt eſſe rerum, quod habent res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoſcunt, ſcilicet per ſpecies innatas, & per rationes rerum in verbo exiſtentes. Non enim videndo verbum, cognoſcunt ſolum illud eſſe rerum, quod habent in verbo, ſed illud eſſe quod habent in propria natura: ſicut Deus per hoc quod videt ſe, cognoſcit eſſe rerum, quod habent in propria natura. Si ergo dicatur cognitio veſpertina ſecundum quod cognoſcunt eſſe rerum quod habent in propria natura videndo verbum: ſic vna & eadem ſecundum eſſentiam eſt cognitio veſpertina & matutina, differens ſolum ſecundum cognita. Si vero cognitio veſpertina dicatur ſecundum quod angeli cognoſcunt eſſe rerum quod habent in propria natura per formas innatas, ſic alia eſt cognitio veſpertina & matutina. Et ita videtur intelligere Auguſt. cum vnam ponat imperfectam reſpectu alterius.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut numerus

ſex

sex dierum secundum intellectum August. * accipitur secundum sex genera rerum, quæ cognoscuntur ab angelis: ita vnitas diei accipitur secundum vnitatem rei cognitæ, quæ tamen diuersis cognitionibus cognosci potest.

*Locis citatis in prin. cor. art. prac.*

Ad secundum dicendum, quod duæ operationes possunt simul esse vnius potentiæ, quarum vna ad aliam refertur *e*: vt patet, cum voluntas simul vult & finem & ea quæ sunt ad finem. Et intellectus simul intelligit principia & conclusiones per principia, quando iam scientiam acquisiuit. Cognitio autem vespertina in angelis refertur ad matutinam, vt Aug. dicit *. Vnde nihil prohibet vtramque simul esse in angelis.

*e* 317

*lib. 4. sup. Gen. c. 23 tom. 3.*

Ad tertium dicendum, quod veniente perfecto euacuatur imperfectum, quod scilicet ei opponitur. Sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, euacuatur visione veniente. Sed imperfectio vespertinæ cognitionis non opponitur perfectioni matutinæ *a*. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa. Nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum vnum est perfectius, & aliud imperfectius, aliquid repugnans habet. Sicut ad eandem conclusionem habere possumus & medium demonstratiuum & dialecticum. Et similiter eadem res potest sciri ab angelo per verbum increatum, & per speciem innatam.

*a* 317

## QVAESTIO LIX.

*De voluntate Angelorum, in quatuor articulos diuisa.*

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem angelorum. Et primo considerabimus de ipsa voluntate. Secundo, de motu eius, qui est amor siue dilectio.

¶ CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum in angelis sit voluntas?

¶ Secundo, vtrum voluntas angeli sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum?

¶ Tertio, vtrum in angelis sit liberum arbitrium?

¶ Quarto, vtrum in eis sit irascibilis & concupiscibilis?

### Art. 1. *Vtrum in angelis sit voluntas?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in angelis non sit voluntas. Quia, vt dicit Philos. * in 3. de Anima, voluntas in ratione est. Sed in angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

298
*2. cont. c. 46. & op. 3. c. 76.*
** tex. 42. tom. 2.*

D 4 ¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Voluntas sub appetitu continetur,
*lib.3.de vt patet per Philosophum in *3.de Anima. Sed appeti-
ani. text. tus est imperfecti. Est enim eius quod nondũ habetur.
48.& seq. Cum igitur in angelis, maximè in beatis, non sit aliqua
vsque ad imperfectio, videtur quod non sit in eis voluntas.
54.tom.2. ¶ 3. Præterea, Philos. dicit in * 3.de Anima, quod
* lib.3.de voluntas est mouens motum: mouetur enim ab ap-
ani. text. petibili intellecto. Sed angeli sunt immobiles, cum sint
54. to.2. incorporei. Ergo in angelis non est voluntas.
* lib. 10. SED contra est, quod August. dicit* 10. lib. de
c. 11. & Trinit. quod imago Trinitatis inuenitur in mente se-
12. tom.3. cundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Imago autem Dei inuenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente angelica: cum etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in angelis est voluntas.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est ponere in angelis voluntatem.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod cum
518 omnia procedant ex voluntate diuina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diuer-
31 simode. Quædam enim inclinantur in bonum per so-
402 lam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut
115 plantæ, & corpora inanimata. Et talis inclinatio ad
113 bonum vocatur appetitus naturalis. Quædam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione: non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare: sicut sensus, qui cognoscit dulce & album, & aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitiuus. Quædam vero inclinantur ad bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam boni
515 rationem, quod est proprium intellectus. Et hæc perfectissimè inclinantur in bonum: non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum: sicut ea quæ cognitione carent: neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiua cognitio: sed tantum inclinata in ipsum vniuersale bonum. Et hæc inclinatio dicitur voluntas. Vnde, cum angeli per intellectum cognoscant ipsam vniuersalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter ratio transcendit sensum & aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum secundum diuersitatem cognitorum. Nam sensus est particularium, ratio vero vniuersalium. Et ideo oportet quod sit alius appetitus tendens in bonum vniuersale, qui debetur rationi: & alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. Sed intellectus & ratio differunt, quantum ad modum

modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de vno in aliud: Sed tamen ratio per discursum peruenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet vniuersale. Idem est ergo obiectum quod appetitiue proponitur, & ex parte rationis & ex parte intellectus. Vnde in angelis qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.

Ad secundum dicendum, quod licet nomen appetitiuæ partis sit sumptum ab appetendo ea, quæ non habentur, tamen appetitiua pars non solum ad hæc se extendit, sed etiam ad multa alia. Sicut & nomen lapidis sumptum est à læsione pedis, cum tamen lapidi non hoc solum conueniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira, cum tamen in ea sint plures aliæ passiones, vt spes, & audacia, & huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod voluntas dicitur mouens motum, secundum quod velle est motus quidam & intelligere e, cuiusmodi motum nihil prohibet in angelis esse: quia talis motus est actus perfecti, vt dicitur in 3.* de anima. a 113 291 * tex. 28. tom. 2. 299

Art. 2. *Vtrum in angelis voluntas differat ab intellectu?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in angelis non differat voluntas ab intellectu & natura. Angelus enim est simplicior quam corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est eius bonum. Ergo multo magis angelus. Forma autem angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quæ est in intellectu eius. Ergo angelus inclinatur in bonum per naturam suam & per speciem intelligibilem. Hæc autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur angeli non est aliud quam eius natura, vel intellectus. 1. d. 42. q. 1 ar. 2. 3. & ver. q. 22. a. 10.

¶ 2. Præterea, Obiectum intellectus est verum, voluntatis autem bonum. Bonum autem & verum non differunt realiter, sed secundum rationem tantum. Ergo voluntas & intellectus non differunt realiter.

¶ 3. Præterea, Distinctio communis & proprij non diuersificat potentias. Eadem enim potentia visiua est coloris & albedinis. Sed bonum & verum videntur se habere sicut commune & proprium: nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo voluntas cuius obiectum est bonum, non differt ab intellectu cuius obiectum est verum.

SED contra, Voluntas in angelis est bonorum tantum, intellectus autem est bonorum & malorum.

Cognoscunt enim vtrumque. Ergo voluntas in ange-
lis est aliud quam eius intellectus.
RESPONDEO dicendum, quod voluntas in
angelis est quædam virtus, vel potentia: quæ nec est
277 ipsa eorum natura *e*, nec eorum intellectus. Et quod
377 non sit eorum natura, apparet ex hoc, quod natura vel
essentia alicuius rei intra ipsam rem comprehenditur:
quicquid ergo se extendit ad id quod est extra rem,
non est rei essentia. Vnde videmus in corporibus natu-
ralibus, quod inclinatio quæ est ad esse rei, non est per
aliquid superadditum essentiæ; sed per materiam, quæ
appetit esse antequam habeat; & per formam, quæ te-
net rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad ali-
quid extrinsecum est per aliquid essentiæ superaddi-
tum, sicut inclinatio ad locum est per grauitatem vel
leuitatem. Inclinatio autem ad faciendum sibi simile
6 est per qualitates actiuas *e*. Voluntas autem habet in-
245 clinationem in bonum naturaliter *e*. Vnde ibi solum
304 est idē essentia & voluntas, vbi totaliter bonum conti-
33 netur in essentia volentis, scilicet in Deo, qui nihil vult
extra se nisi ratione suæ bonitatis *e*. Quod de nulla
317 creatura potest dici: cum bonum infinitum sit extra
essentiam cuiuslibet causati. Vnde nec voluntas ange-
li, nec alterius creaturæ potest esse idem quod eius es-
sentia. Similiter nec potest esse idem quod intellectus
404 angeli vel hominis *e*. Vnde ea ratione se extendit eius
99 intellectus in id quod est extra se: secundum quod il-
lud quod extra ipsum est, per essentiam natum est ali-
quo modo in eo esse. Nam cognitio fit per hoc, quod
cognitū est in cognoscente. Voluntas vero se extendit
in id quod extra est, secundum quod quadam inclina-
tione quodam modo tendit in rem exteriorem. Alte-
rius autem virtutis est quod aliquid habeat in se quod
est extra se, & quod ipsum tendat in rem exteriorem.
Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud
intellectus, & voluntas. Non autem in Deo, qui habet
& ens vniuersale & bonum vniuersale in seipso. Vnde
tam voluntas quam intellectus est eius essentia.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus naturale
per formam substantialem inclinatur in esse suum:
sed in exterius inclinatur per aliquid additum, vt di-
ctum est.

Ad secundum dicendum, quod potentiæ non diuer-
sificantur secundum materialem distinctionem obie-
ctorum, sed secundum formalem distinctionem, quæ
279 attenditur secundum rationem obiecti *e*. Et ideo di-
301 uersitas secundum rationem boni & veri sufficit ad
diuersitatem intellectus & voluntatis.

Ad

Ad tertium dicendum, quod quia bonum & verum conuertuntur secundum rem : inde est quod & bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri : & verum à voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diuersitas rationum ad diuersificandum potentias sufficit, vt dictum * est.

Art. 3. *Vtrum in Angelis sit liberum arbitrium?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in Angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrij est eligere, sed electio non potest esse in Angelis, cum electio sit appetitus præconsiliati. 300
Consilium autem est inquisitio quædam : vt dicitur in * 3. Ethicor. Angeli autem non cognoscunt inquirendo : quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quod in angelis non sit liberum arbitrium.

¶ 2. Præterea, Liberum arbitrium se habet ad vtrumlibet. Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad vtrumlibet in angelis, quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, vt dictum † est. Ergo nec ex parte appetitus liberum arbitrium in eis esse potest.

¶ 3. Præterea, Ea quæ sunt naturalia in angelis, conueniunt eis secundum magis & minus : quia in superioribus angelis natura intellectualis est perfectior quam in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis & minus. Ergo in angelis non est liberum arbitrium.

SED contra; Libertas arbitrij ad dignitatem hominis pertinet : sed angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrij, cum sit in hominibus, multo magis est in angelis.

RESPONDEO dicendum, quod quædam sunt quæ non agunt ex aliquo arbitrio e, sed quasi ab 411
aliis acta & mota : sicut sagitta à sagittante mouetur ad finem. Quædam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia. Ouis enim fugit lupum ex quodam judicio, quo existimat eum sibi noxium. Sed hoc judicium non est sibi liberum, sed à natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere judicio libero, in quantum cognoscit vniuersalem rationem boni : ex qua potest iudi- 113
care hoc vel illud esse bonum. Vnde vbicumque est intellectus, ibi est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut & intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de electione secundum quod est hominis

*In margine:* * in corp. ar. adiuncto ar. 3. & 4. q. 16. — 2. d. 7. q. 1. ar. 1. 1. & 2. con. c. 47. & veri. q. 23 ar. 1. cor. & q. 24. a. 1. & 3. & mal. q. 16. ar. 5. cor. & 1. 3. c. 76. — * lib. 3. c. 3. & li. 6. c. 9. tc. 5. art. 5. — † q. 58. art. 5.

Sicut autem existimatio hominis in speculatiuis differt ab existimatione angeli in hoc, quod vna est abs-
293 que inquisitione, alia vero per inquisitionem *e*, ita &
294 in operatiuis. Vnde in angelis est electio: non tamen cum inquisitiua deliberatione consilij, sed per subitam acceptionem veritatis.

art prec. & q. 12. art. 4. Ad secundum dicendum, quod sicut dictum * est, cognitio fit per hoc, quod cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicuius rei pertinet, si
188 non sit in ea id quod natum est in ea esse *e*. Vnde angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus eius non esset determinatus ad omnem veritatem,
303 quam naturaliter cognoscere potest *e*. Sed actus appetitiuæ virtutis est per hoc quod affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum, quæ infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem eius, si indeterminatè se haberet ad illud quod supra ipsum est.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus angelis, quam in inferioribus, sicut & iudicium intellectus. Tamen verum est, quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quædam remotio coactionis, non suscipit magis & minus: quia priuationes & negationes non remittuntur, nec intenduntur per se, sed solum
84. a per suam causam *e*, vel secundum aliquam affirmationem adiunctam.

301 Art. 4. *Vtrum in angelis sit irascibilis & concupiscibilis?*

ver. q. 24. a. 10. cor. * c. 4. par. 4. parum à medio. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod in angelis sit irascibilis & concupiscibilis. Dicit enim Dionysius * 4. cap. de diuinis nom. quod in dæmonibus est furor irrationabilis, & concupiscentia amens. Sed dæmones eiusdem naturæ sunt cum angelis, quia peccatum non mutauit in eis naturam. Ergo in angelis est irascibilis & concupiscibilis.

¶ 2. Præterea, Amor & gaudium in concupiscibili sunt; ira vero, spes, & timor in irascibili. Sed hæc attribuuntur angelis bonis & malis in Scripturis. Ergo in angelis est irascibilis & concupiscibilis.

¶ 3. Præterea, Virtutes quædam dicuntur esse in irascibili & concupiscibili, sicut charitas & temperantia videntur esse in concupiscibili, spes autem & fortitudo in irascibili. Sed virtutes hæ sunt in angelis. Ergo in angelis est concupiscibilis & irascibilis.

SED

SED contra est, quod Philos. dicit in 3.* de anima, quod irascibilis & concupiscibilis sunt in parte sensi- *lib. 3. de* tiua, quæ non est in angelis. Ergo in eis non est irasci- *ani. text.* bilis, & concupiscibilis. *41.*

RESPONDEO dicendum, quod intellectiuus appetitus non diuiditur per irascibilem & concupiscibilem, sed solum appetitus sensitiuus. Cuius ratio est: quia cum potentiæ non distinguantur secundum distinctionem materialem obiectorum, sed solum secundum rationem formalem obiecti e, si alicui potentiæ respondeat aliquod obiectum secundum rationem 37
communem, non erit distinctio potentiarum secun- 389
dum diuersitatem propriorum obiectorum, quæ sub illo communi continentur e. Sicut si proprium obiectum potentiæ visiuæ est color secundum rationem 425
coloris, non distinguuntur plures potentiæ visiuæ se- 291
cundum differentiam albi & nigri. Sed si proprium obiectum alicuius potentiæ esset album in quantum album, distingueretur potentia visiua albi à potentia visiua nigri. Manifestum est autem ex dictis *, quod *art. 1. hu-* obiectum appetitus intellectiui, qui voluntas dicitur, *ius quæst.* est bonum secundum communem boni rationem. Nec *& q. 16.* potest esse aliquis appetitus nisi boni. Vnde in parte *art. 1.* intellectiua appetitus non diuiditur secundum distinctionem aliquorum particularium bonorum e, sicut 411
diuiditur appetitus sensitiuus qui non respicit bonum secundum communem rationem, sed quoddam particulare bonum e. Vnde cum in angelis non sit nisi 405
appetitus intellectiuus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem & concupiscibilem, sed remanet indiuisus, & vocatur voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod furor & concupiscentia metaphorice dicuntur esse in dæmonibus: sicut & ira quandoque Deo attribuitur propter similitudinem effectus.

Ad secundum dicendum, quod amor & gaudium secundum quod sunt passiones, sunt in concupiscibili. Sed secundum quod nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiua parte e: prout amare est velle bonum alicui, & gaudere est quiescere volunta- "a"
tem in aliquo bono habito. Et vniuersaliter nihil ho- 127
rum dicitur de angelis secundum passionem, vt Au- 331
gust.* dicit 9. de Ciuitate Dei. *lib. 9. de*

Ad tertium dicendum, quod charitas secundum *ciu. Dei.* quod est virtus, non est in concupiscibili, sed in vo- *c. 5. non* luntate. Nam obiectum concupiscibilis est bonum de- *procul à* lectabile secundum sensum. Huiusmodi autem non est *fine to. 5.* bonum diuinum: quod est obiectum charitatis. Et ea-

dem

dem ratione dicendum est, quod spes non est in irascibili: quia obiectum irascibilis est quoddam arduum, quod est sensibile, circa quod non est spes, quæ est virtus, sed circa arduum diuinum. Temperantia autem secundum quod est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quæ pertinet ad vim concupiscibilem. Et similiter fortitudo est circa audacias & timores, quæ sunt in irascibili. Et ideo temperantia, secundum quod est virtus humana, est in concupiscibili, & fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in angelis. Non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris & audacię: quas oporteat per temperantiam & fortitudinem regulari. Sed temperantia in eis dicitur secundum quod moderate suam voluntatem exhibent secundum regulam diuinæ voluntatis. Et fortitudo in eis dicitur secundum quod voluntatem diuinam firmiter exequuntur. Quod totum fit per voluntatem, & non per irascibilem & concupiscibilem.

## QVAESTIO LX.

*De amore seu dilectione Angelorum, in quinque articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor, siue dilectio. Nam omnis actus appetitiuæ virtutis ex amore, seu dilectione deriuatur.

ET CIRCA hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum in angelis sit dilectio naturalis?

¶ Secundo, vtrum in eis sit dilectio electiua?

¶ Tertio, vtrum angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electiua?

¶ Quarto, vtrum vnus angelus diligat alium dilectione naturali sicut seipsum?

¶ Quinto, vtrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum?

302 Art. I. *Vtrum in angelis sit amor, seu dilectio naturalis?*

1.2.q.26. art.1. & 2. & 3. dist.27.q.1.art.2. cor. & quo.1.q.4.art.3. * cap.4. par.2. * q.præc. art.3.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in angelis non sit amor, vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis diuiditur contra intellectualem: vt patet per Dion. * 4.cap.de diuin.nom. Sed amor angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

¶ 2. Præterea, Ea quæ amant amore naturali, magis aguntur, quam agant. Nihil enim habet dominium suæ naturæ. Sed angeli non aguntur, sec agunt: cum sint liberi arbitrij, vt ostensum * est. Ergo in angelis non est amor, seu dilectio naturalis.

¶ 3. Præterea, Omnis dilectio, aut est recta, aut

non recta. Dilectio autem recta pertinet ad charitatem. Dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem, Neutrum autem horum pertinet ad naturam. Quia charitas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in angelis.

SED contra est, quod dilectio sequitur cognitionem. Nihil enim amatur, nisi cognitum, vt Aug. dicit de Trinit.* Sed in angelis est cognitio naturalis. Ergo & dilectio naturalis. *lib. 1. de Trin. c. 8. & l. 10. c. 1. & 2. tom. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod necesse est in angelis ponere dilectionem naturalem.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod semper prius saluatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus. Quia natura cuiuscumque rei est essentia eius. Vnde id, quod est naturæ, oportet saluari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturæ, vt habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis, vel amor. Quæ tamen inclinatio diuersimodè inuenitur in diuersis naturis, in vnaquaque secundum modum eius. Vnde in 115
natura intellectuali inuenitur inclinatio naturalis se- 268
cundum voluntatem: in natura autem sensitiua secun- 402
dum appetitum sensitiuum: in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturæ in aliquid. Vnde cum angelus sit natura intellectualis, oportet quod in volunte eius sit naturalis dilectio.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectualis amor diuiditur contra naturalem, qui est solum naturalis in quantum est naturæ, quæ non addit supra rationem naturæ perfectionem sensus, aut intellectus.

Ad secundum dicendum, quod omnia, quæ sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo præter primum agens, quod ita agit, quod nullo modo ab alio agitur. In quo est idem natura & voluntas. Et ideo non est inconueniens, si angelus agatur in quantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suæ naturæ. Non autem sic agitur, quod non agat, cum habeat liberam voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta: cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturæ indita ab auctore naturæ. Dicere ergo, quod inclinatio naturæ non sit recta, est derogare auctori naturæ. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, & alia est rectitudo charitatis & virtutis: quia vna rectitudo est perfectiua alterius: sicut etiam alia

est

est veritas naturalis cognitionis, & alia est veritas cognitionis infusæ, vel acquisitæ.

303 Art. 2. *Vtrum in angelis sit dilectio electiua?*

*Infra q. 62. ar. 2. cor. & 1. 2. q. 10. a. 1 cor. & 2. 2. quæ. 154. art. 1. cor. & ver. q. 22. ar 6. cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in Angelis non sit dilectio electiua, dilectio enim electiua videtur esse amor rationalis, cum electio sequatur consilium quod in inquisitione consistit, vt dicitur in * 2. Ethic. Sed rationalis amor diuiditur contra intellectualem, qui est proprius angelorum, vt dicitur † 4. cap. de diu. nom. Ergo in angelis non est dilectio electiua.

** lib. 3. Ethi. c. 3. à medio.*
*† c. 4 non longè à princ.*

¶ 2. Præterea, In angelis non est nisi cognitio naturalis præter cognitionem infusam, quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones. Et sic ad omnia quæ naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus ad prima principia, quæ naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, vt dictum * est. Ergo in angelis præter dilectionem gratuitam, non est nisi dilectio naturalis. Non ergo electiua.

** art. præceden. & q. 19. art. 1.*

SED contra, Naturaliter neque meremur, neque demeremur. Sed angeli sua dilectione aliqua merentur vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiua.

RESPONDEO dicendum, quod in angelis est quædam dilectio naturalis, & quædam electiua. Et naturalis dilectio in eis est principium electiuæ, quia
302 semper id quod pertinet ad prius *e*, habet rationem principij. Vnde cum natura sit primum quod est in vnoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum, & quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter. Et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quæ non cognoscuntur naturaliter ab
415 homine, sed per inuentionem vel doctrinam *e*. Similiter in voluntate, finis hoc modo se habet sicut principium in intellectu, vt dicitur in secundo * Physicorum. Vnde voluntas naturaliter tendit in suum finem vltimum: omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cum quicquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni, quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis: dilectio autem ab hac deriuata, quæ est boni quod diligitur propter finem [illegible]ectio electiua. Hoc autem differenter se h[illegible] parte intellectus & voluntatis. Quia, sicut supra dictum * est, cognitio intellectus

** lib. 2. physic. tex. 89 tom. 2.*
*q. præced. art. 2.*

fit

fit secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine, quod non statim eius intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam *e*, à quibus in alia quodammodo mouetur. Sed actus appetitiuæ virtutis est è conuerso secundum ordinem appetentis ad res. Quarum quædam sunt secundum se bona, & ideo secundum se appetibilia. Quædam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, & sunt appetibilia propter aliud *e*. Vnde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter, vt finem, & aliquid per electionem, vt ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in angelis perfecta est, inuenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinatiua: sed inuenitur in eis dilectio, & naturalis, & electiua. Hæc autem dicta sunt prætermissis his, quæ supra naturam sunt. Horum enim natura non est principium sufficiens. De his autem infra * dicetur.

*b* *393* *415* *quæst. 62.*

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis dilectio electiua est amor rationalis, secundum quod rationalis amor diuiditur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinatiuam. Non omnis autem electio consequitur discursum rationis, vt supra dictum est, * cum de libero arbitrio ageretur, sed solum electio hominis. Vnde ratio non sequitur.

** qu. præced. art. 3. ad 1.* *300. a*

Ad secundum patet responsio ex dictis *e*. *304*

Art. 3. *Vtrum angelus diligat seipsum dilectione naturali, & electiua?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod angelus non diligat seipsum dilectione naturali, & electiua. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum * est: dilectio autem electiua eorum, quæ sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis, & ad finem respectu eiusdem. Ergo non potest esse eiusdem dilectio naturalis, & electiua.

¶ 2. Præterea, Amor est virtus vnitiua, & concretiua, vt Dionys. † dicit 4. cap. de diuin. nom. Sed vnitio, & concretio est diuersorum in vnum reductorum. Ergo non potest angelus diligere seipsum.

¶ 3. Præterea, Dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur, quod angelus non possit amare seipsum dilectione naturali. nec electiua.

*1. 2. q. 10. a. 1. co. & q. 77 art. 4. 1. & q. 26. art. 4. & 2. 2. q. 67. art. 5. 1. & q. 126. a. 1. cor. & 1. cont. c. 10. fin.*
** art. pr.*
*† c. 4 pa. 2 & etiã non longè à fin. c.*

SED contra est, quod Philosophus * dicit 9. Ethicorum, quod amicabilia, quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus, quæ sunt ad seipsum.

** l. 9. Eth. c 8. paulo à princ.*

RESPONDEO dicendum, quod cum amor sit boni, bonum autem sit in substantia, & accidente, vt
lib.1.Eth. c.6.paulo post prin. tom.5. patet * 1.Ethic.dupliciter aliquid amatur. Vno modo, vt bonum subsistens. Alio modo, vt bonum accidentale, siue inhærens. Illud quidem amatur vt bonum subsistens, quod sic amatur, vt ei aliquis velit bonum. Vt bonum vero accidentale, seu inhærens amatur id, quod desideratur alteri. Sicut amatur scientia, non vt ipsa sit bona, sed vt habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominauerunt concupiscentiam, primum vero
306 ro amicitiam *e*. Manifestum est autem, quod in rebus
511 cognitione carentibus vnumquodque naturaliter appetit consequi id, quod est sibi bonum *e*, sicut ignis
298 locum sursum. Vnde & angelus, & homo naturaliter appetunt suum bonum, & suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Vnde naturaliter tam angelus, quam homo diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. In quantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum amat se ipsum dilectione electiua.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus, aut homo non diligit se dilectione naturali, & electiua secundum idem, sed secundum diuersa, vt dictum
in corpore, & ar. praeced. est *.

Ad secundum dicendum, quod sicut plus est esse vnum quam vniri: ita amor magis est vnus ad se-
127 ipsum, quam ad diuersa, quæ ei vniuntur *e*. Sed ideo
305 Dionys. * vsus fuit nomine vnitionis, & concretionis, vt ostenderet deriuationem amoris à se in alia, sicut ab vno deriuatur vnitio.

Ad tertium dicendum, quod sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate, sed potest reflecti super amantem, vt amet seipsum: sicut & cognitio reflectitur in cognoscentem, vt cognoscat seipsum.

305 Art. 4. *Vtrum vnus angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum?*

ver. q.2. art.7. ad 6. & 10. 17. lib.5. co.1. fin. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod vnus angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed vnus angelus non cognoscit alium sicut seipsum. Quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium vero per eius similitudinem, vt supra dictum est *.
* q.56. artic.1. & 2. Ergo videtur, quod vnus angelus non diligat alium, sicut seipsum.

¶ 2. Præterea, Causa est potior causato, & principium eo quod ex principio deriuatur. Sed dilectio

quæ

quæ est ad alium, deriuatur ab ea quæ est ad seipsum, sicut dicit Philos. * 9. Ethic. Ergo angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis. *li. 9. Eth. c. 8. non remote à princ.*

¶ 3. Præterea, Dilectio naturalis est alicuius tamquam finis, & non potest remoueri. Sed vnus angelus non est finis alterius, & iterum hæc dilectio potest remoueri, vt patet in dæmonibus, qui non diligunt bonos angelos. Ergo vnus angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

SED contra est, quia illud quod inuenitur in omnibus etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed sicut dicitur Eccl. 13. Omne animal diligit sibi simile: ergo angelus diligit naturaliter alium, sicut seipsum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum * est, angelus & homo naturaliter seipsum diligit. *art. præced.* Illud autem quod est vnum cum aliquo, est ipsummet. Vnde vnumquodque diligit id, quod est vnum sibi. Et siquidem sit vnum sibi vnione naturali, diligit illud dilectione naturali. Si vero sit vnum secum vnione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit ciuem suum dilectione politicæ virtutis, consanguineum autem suum dilectione naturali, in quantum est vnum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem, quod id quod est vnum cum aliquo genere vel specie, est vnum per naturam. Et ideo dilectione naturali quælibet res diligit id quod est secum vnum secundum speciem, in quantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quæ cognitione carent. Nam ignis naturalem inclinationem habet, vt communicet alteri suam formam, quod est bonum eius *e*: sicut 116 naturaliter inclinatur ad hoc, quod quærat bonum suum, vt esse sursum. Sic ergo dicendum est, quod vnus angelus diligit alium naturali dilectione, in quantum conuenit cum eo in natura. Sed in quantum conuenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam in quantum differt ab eo secundum quædam alia, non diligit eum naturali dilectione.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico, sicut seipsum, potest vno modo determinare cognitionem seu dilectionem ex parte cogniti & dilecti: & sic cognoscit alium sicut seipsum, quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem & dilectionem ex parte diligentis & cognoscentis: & sic non cognoscit alium sicut seipsum. Quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per eius essentiam.

Et

Et similiter non diligit alium sicut seipsum: quia seipsum diligit per suam voluntatem: alium autem non diligit per eius voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod ly, sicut, non designat æqualitatem, sed similitudinem. Cum enim dilectio naturalis super vnitatem naturalem fundetur, illud quod est minus vnum cum eo, naturaliter minus diligit. Vnde naturaliter plus diligit quod est vnum numero, quam quod est vnum specie, vel genere. Sed naturale est, quod similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum: quantum ad hoc, quod sicut seipsum diligit in quantum vult sibi bonum, ita alium diligat in quantum vult eius bonum.

Ad tertium dicendum, quod dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tamquam cui aliquis velit bonum, sed tamquam bonum quod quis vult sibi, & per consequens alij in quantum est vnum sibi. Nec ista dilectio naturalis remoueri potest etiam ab angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios angelos, in quantum cum eis communicant in natura. Sed odiunt eos, in quantum diuersificantur secundum iustitiam, & iniustitiam.

306 Art. 5. *Vtrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum?*

*lib. 2. q. 109 a. 3. & 2. 2. q. 26. art. 3. co. & quol. 1. a. 8. cor.* AD quintum sic proceditur. Videtur, quod angelus naturali dilectione non diligat Deum plus, quam seipsum: quia vt dictum est *, dilectio naturalis fundatur super vnione naturali. Sed natura diuina maximè distat à natura angeli. Ergo naturali dilectione angelus minus diligit Deum, quam se, vel etiam alium angelum.

** ar. præced.*

¶ 2. Præterea, Propter quod vnumquodque, & illud magis. Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se. Vnumquodque enim diligit aliquid in quantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali angelus non diligit Deum plus quam seipsum.

¶ 3. Præterea, Natura reflectitur in seipsam. Videmus enim, quod omne agens naturaliter agit ad conseruationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quam in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit angelus Deum plus quam se.

¶ 4. Præterea, Hoc videtur esse proprium charitatis, vt aliquis Deum plus quam seipsum diligat. Sed dilectio charitatis non est naturalis in angelis, sed diffunditur in cordibus eorum per Spiritum sanctum, qui datus est eis, vt dicit August. * 12. de ciuit. Dei. Ergo non diligunt Deum angeli dilectione naturali plus quam seipsos.

*lib. 12. de ciu. Dei. c. 9. post med. t. 8.*

¶ 5. Præ

¶ 5. Præterea, Dilectio naturalis semper manet manente natura. Sed diligere Deum plus quam seipsum, non manet in peccante angelo, vel homine. Quia (vt August. dicit* 14. de ciuit. Dei) fecerunt ciuitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui vsque ad Dei contemptum, cælestem vero amor Dei vsque ad contemptum sui. Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

*lib. 14. de ciu. Dei. cap. vlt. in princ. tomo 5.*

SED contra, Omnia moralia legis præcepta sunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum supra seipsum, est præceptum morale legis. Ergo est de lege naturæ. Ergo dilectione naturali angelus diligit Deum supra seipsum.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt, quod angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se amore concupiscentiæ, quia scilicet plus appetit sibi bonum diuinum, quam bonum suum. Et quodammodo amore amicitiæ, in quantum scilicet Deo vult naturaliter angelus maius bonum quam sibi. Vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam e. Sed simpliciter loquendo: naturali dilectione plus diligit se quam Deum, 129
quia intensius & principalius naturaliter diligit se, quam Deum. Sed falsitas huius opinionis manifeste apparet, si quis in rebus naturalibus cõsideret ad quid res naturaliter moueatur. Inclinatio enim naturalis in his, quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Vnumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, pricipalius, & magis inclinatur in id, cuius est, quam in seipsum. Et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his, quę naturaliter aguntur. Quia vnumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, vt dicitur in * secundo physicorum. Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conseruationem totius corporis. Sicut manus exponitur ictui absque deliberatione, ad conseruationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem inuenimus in virtutibus politicis. Est enim virtuosi ciuis, vt se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conseruatione. Et si homo esset naturalis pars huius ciuitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum vniuersale est ipse Deus, & sub hoc bono continetur etiam angelus, & homo, & omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id, quod est, Dei est: sequitur quod naturali dilectione etiam angelus, & homo plus, & principalius diligat Deum, quam

*li. 2. phys. text. 78. tom. 2.*

quam

quam ſeipſum : alioquin ſi naturaliter plus ſeipſum diligeret, quam Deum, ſequeretur quod naturalis dilectio eſſet peruerſa, & quod non perficeretur per charitatem, ſed deſtrueretur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit in his, quæ ex æquo diuiduntur, quorum vnum non eſt alteri ratio exiſtendi, & bonitatis. In talibus enim vnumquodque diligit naturaliter magis ſeipſum quam alterum, in quantum eſt magis ſibi ipſi vnum quam alteri. Sed illis, quorum vnum eſt tota ratio exiſtendi, & bonitatis alij, magis diligitur naturaliter
*in corpore art.* tale alterum, quam ipſum, ſicut dictum * eſt, quod vnaquæque pars diligit naturaliter totum plus quam ſe. Et quodlibet ſingulare naturaliter diligit plus bonũ ſuæ ſpeciei, quam bonum ſuum ſingulare. Deus autem non ſolum eſt bonum vnius ſpeciei, ſed eſt ipſum vniuerſale bonum ſimpliciter. Vnde vnumquodque ſuo modo naturaliter diligit Deum plus quam ſeipſum.

Ad ſecundum dicendum, quod cum dicitur, quod Deus diligitur ab angelo, in quantum eſt ei bonus, ſi ly, in quantum, dicat finem, ſic falſum eſt. Non enim diligit naturaliter Deum propter bonum ſuum, ſed propter ipſum Deum. Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, ſic verum eſt. Non enim eſſet in natura alicuius quod amaret Deum, niſi ex eo, quod vnumquodque dependet à bono, quod eſt Deus.

Ad tertium dicendum, quod natura reflectitur in ſeipſam, non ſolum quantum ad id, quod eſt ei ſingulare, ſed multo magis quantum ad commune. Inclinatur enim vnumquodque ad conſeruandum non ſolum ſuum indiuiduum, ſed etiam ſuam ſpeciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem vnumquodque in id, quod eſt bonum vniuerſale ſimpliciter.

Ad quartum dicendum, quod Deus ſecundum quod eſt vniuerſale bonum, à quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab vnoquoque.
310 que c. In quantum vero eſt bonum beatificans naturaliter
311 omnes ſupernaturali beatitudine, ſic diligitur dilectione charitatis.

Ad quintum dicendum, quod cum in Deo ſit vnum & idem eius ſubſtantia, & bonum commune, omnes qui vident ipſam Dei eſſentiam, eodem motu dilectionis mouentur in ipſam Dei eſſentiam, prout eſt ab aliis diſtincta, & ſecundum quod eſt quoddam bonum commune. Et quia in quantum eſt bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus: quicumque videt eum per eſſentiam, impoſſibile eſt quin diligat ipſum. Sed illi, qui non vident eſſentiam eius, cognoſcunt eum per

per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cum tamen in quantum est bonum commune omnium, vnumquodque naturaliter diligat *e* plus Deum quam seipsum. 318

## QVAESTIO XLI.

*De productione angelorum in esse naturæ, in quatuor articulos diuisa.*

POst ea, quæ præmissa sunt de natura angeli, & cognitione, & voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione: siue vniuersaliter de eorum exordio. Et hæc considaratio est tripartita.

Nam primo considerabimus, quomodo producti sunt in esse naturæ. Secundo, quomodo perfecti sunt in gratia, vel gloria. Tertio, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum angelus habeat causam sui esse?

¶ Secundo, vtrum angelus sit ab æterno?

¶ Tertio, vtrum angelus sit creatus ante corporalem creaturam?

¶ Quarto, vtrum angeli fuerint creati in cœlo empyreo?

Art. I. *Vtrum angeli habeant causam sui esse?* 307

AD primum sic proceditur. Videtur, quod angeli non habeant causam sui esse. De his enim quæ sunt à Deo creata, agitur Gen. 1. Sed nulla mentio fit ibi de angelis. Ergo angeli non sunt creati à Deo. *Quo. 3. a. 6. cor. & opu. 1. c. 35. & op. 3 c. 74. & op. 5 c. 3. 9. & 17.*

¶ 2. Præterea, Philos. dicit in 8. methaph.* quod si aliqua substantia sit forma sine materia, statim per seipsam est ens & vnum, & non habet causam, quæ faciat eam ens & vnum. Sed angeli sunt formæ immateriales, vt supra ostensum * est. Ergo non habent causam sui esse. **tex. 16. tom. 3. q. 50. ar. 2*

¶ 3. Præterea, Omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quod fit, accipit formam ab eo. Sed angeli cum sint formæ, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo angeli non habent causam agentem.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 148. Laudate eum omnes angeli eius. Et postea subdit, Quoniam ipse dixit, & facta sunt.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est dicere, & angelos, & omne id quod præter Deum est, à Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei, & esse eius, vt ex superioribus patet *. Et ex hoc manifestum est, quod solus Deus est ens per suam essentiam, omnia vero *q. 3. ar. 4.*

alia

alia sunt entia per participationem. Omne autem,
quod est per participationem,causatur ab eo quod est
per essentiam : sicut omne ignitum causatur ab igne.
Vnde necesse est angelos à Deo creatos esse.

*lib.11.de* Ad primum ergo dicendum , quod August. * dicit
*ciui. Dei* in 11.de ciuit. Dei,quod angeli non sunt prætermissi
*c.33. cir-* in illa prima rerum creatione , sed significantur no-
*ca finem.* mine cœli , aut etiam lucis. Ideo autem vel præter-
*tom. 5.* missi sunt, vel nominibus rerum corporalium signifi-
cati : quia Moyses rudi populo loquebatur, qui non-
dum capere poterat incorpoream naturam. Et si eis
fuisset expressum aliquas res esse super omnem natu-
ram corpoream , fuisset eis occasio idololatriæ , ad
quam proni erant, & à qua Moyses eos præcipue re-
uocare intendebat.

Ad secundum dicendum, quod substantiæ,quæ sunt
formæ subsistentes , non habent causam aliquam for-
malem sui esse , & suæ vnitatis, nec causam agentem
366 per transmutationem materiæ de potentia in actum ,
sed habent causam producentem totam substantiam.
Et per hoc patet solutio ad tertium.

308 Art.2. *Vtrum angelus sit productus à Deo ab æterno ?*

*Po. q.3.* AD secundum sic proceditur. Videtur , quod ange-
*artic. 18.* lus sit productus à Deo ab æterno. Deus enim est
*& 20.* causa angeli per suum esse.Non enim agit per aliquid
additum suæ essentiæ. Sed esse eius est æternum.
Ergo ab æterno angelos produxit.

¶ 2.Præterea, Omne quod quandoque est,& quan-
doque non est, subiacet tempori. Sed angelus est su-
*Propo. 2.* pra tempus, vt dicitur in lib.* de causis,ergo angelus
*in fin. est* non quandoque est, & quandoque nō est,sed semper.
*inter ope-* ¶ 3.Præterea , August. † probat incorruptibilita-
*ra Arist.* tem animæ per hoc , quod per intellectum est capax
*tom. 3.* veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis , ita est
*† Ex lib.* æterna.Ergo natura intellectualis,& animæ, & angeli
*12.de tri-* non solum est incorruptibilis,sed etiam æterna.
*nita. c.8.* SED contra est,quod dicitur Prouerb. 8. ex perso-
*tom. 3.* na sapientiæ genitæ , Dominus possedit me ab initio
viarum suarum,antequam quicquam faceret à princi-
*ar. præc.* pio. Sed angeli sunt facti à Deo , vt ostensum est *.
Ergo angeli aliquando non fuerunt.

RESPONDEO dicendum, quod solus Deus Pater,
& Filius,& Spiritus sanctus est ab æterno. Hoc enim
fides catholica indubitanter tenet : & omne contra-
rium est sicut hæreticum refutandum. Sic enim Deus
238 creaturas produxit , quod eas ex nihilo fecit , id est
postquam nihil fuerat *e*.
240 Ad primum ergo dicendum,quod esse Dei est ipsum
eius

eius velle. Per hoc ergo, quod Deus produxit angelos, & alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum, vt supra * dictum est. Et ideo produxit & quæ voluit, & quando voluit.

Ad secundum dicendum, quod angelus est supra tempus, quod est numerus motus cœli: quia est supra omnem motum corporalis naturæ. Non tamen est supra tempus, quod est numerus successionis esse eius post non esse: & etiam quod est numerus successionis, quæ est in operationibus eius. Vnde Aug. dicit 8. super Gen. ad litter.* quod Deus mouet creaturam spiritualem per tempus. q. 19. ar. 3. & 8. & q. 46. ar. 1. lib. 8. sup. Gen. c. 20. 22. & 23. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quod angeli & animæ intellectiuæ, ex hoc ipso quod habent naturam, per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles, Sed hanc naturam non habuerunt ab æterno, sed data fuit eis à Deo, quando ipse voluit. Vnde non sequitur quod angeli sint ab æterno.

*Art. 3. Vtrum angeli sint creati ante mundum corporeum?* 309

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieron.* super epistolam ad Titum. Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum, & quanta tempora, quantasque seculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes, cæterique ordines Deo seruierunt? Damascen. † etiam dicit in 2. lib. Quidam dicunt, quod ante omnem creationem geniti sunt angeli, vt theologus dicit Gregor. * Primum quidem excogitauit angelicas virtutes, & cœlestes, & excogitatio opus eius fuit. 2. d. 2. q. 1. ar. 3. & po. q. 3. a. 18. & 19. De sum. Tri. & ficat. c. firmiter. * ca. 1. super illud: Quoniã promisit ille, qui non est mentitus, &c. to. 9. † Dama. lib. 2. ort. fidei. c. 3. circa fin. * Greg. Naziãz. in ser. de natali.

¶ 2. Præterea, Angelica natura est media inter naturam diuinam, & naturam corpoream. Sed natura diuina est ab æterno, natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, & post æternitatem.

¶ 3. Præterea, Plus distat natura angelicica à natura corporali, quam vna natura corporalis ab alia. Sed vna natura corporalis fuit facta ante aliam. Vnde & sex dies productionis rerum in principio Genes. describuntur. Ergo multo magis natura angelica facta est ante omnem naturam corporalem.

SED contra est, quod dicitur Genes. 1. In principio creauit Deus cœlum & terram. Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset antea. Ergo angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

RESPONDEO Dicendum , quod circa hoc inuenitur duplex sanctorum doctorum sententia : illa tamen probabilior videtur , quod angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quædam pars vniuersi. Non enim constituunt per se vnum vniuersum , sed tam ipsi , quam creatura corporea in constitutione vnius vniuersi conueniunt. Quod apparet ex ordine vnius creaturæ ad aliam *e*. Ordo enim
334 rerum adinuicem est bonum vniuersi. Nulla autem pars perfecta est à suo toto separata. Non est igitur probabile, vt Deus, cuius perfecta sunt opera, vt dicitur, Deut. 32. creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creauerit. Quamuis contrarium non sit reputandum erroneum, præcipue propter sententiam Greg. Nazian.* cuius tanta est in doctrina Christiana auctoritas , vt nullus vmquam eius dictis calumniam inferre præsumpserit, sicut nec Athanasij documentis, vt Hieron. dicit.

*Aug. l. b. 11. de ciuit. c. 32.*

Ad primum ergo dicendum, quod Hieron. loquitur secundum sententiam doctorum Græcorum , qui omnes hoc concorditer sentiunt , quod angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad secundum dicendum, quod Deus non est aliqua pars vniuersi: sed est supra totum vniuersum, præhabens in se eminentiori modo totam vniuersi perfectionem *e*. Angelus autem est pars vniuersi. Vnde non est
501 eadem ratio.

131 Ad tertium dicendum , quod creaturæ corporeæ
262 omnes sunt vnum in materia : sed angeli non conue-
23 niunt in materia cum creatura corporea *e*. Vnde crea-
262 ta materia corporalis creaturæ , omnia quodammodo sunt creata: non autem creatis angelis esset ipsum vniuersum creatum. Si vero contrarium teneatur : quia
248 dicitur Genes. 1. In principio creauit Deus cœlum &
310 terram , exponendum est, in principio. id est in filio, vel in principio temporis ; non autem in principio, id est, antequam nihil fieret : nisi dicatur , antequam nihil in genere corporalium fieret creaturarum.

*Infra q. 102. a. 2. 1. & 4. 1. & 2. di. 6. art. 3. cor. & opus. 15. c. 17. fin.*

Art. 4. *Vtrum angeli sint creati in cœlo empyreo ?*

AD quartum sic proceditur. Videtur , quod angeli non sint creati in cœlo empyreo. Angeli enim sunt substantiæ incorporeæ. Sed substantia incorporea non dependet à corpore secundum suum esse : & per consequens neque secundum suum fieri. Ergo angeli non sunt creati in loco corporeo.

¶ 2. Præterea, August. dicit 3. super Genes.* ad lit. quod Angeli fuerunt creati in superiori parte aëris. Non ergo in cœlo empyreo.

** li. 3. super Gen. c. 10. an e medium, tom. 3.*

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, cœlum empyreum dicitur esse cœlum supremum. Si igitur angeli creati fuissent in cœlo empyreo, non conuenisset eis in superius cœlum adscendere. Quod est contra id quod ex persona angeli peccantis dicitur Isa. 14. Ascendam in cœlum.

SED contra est, quod Strabus dicit super illud, * In principio creauit Deus cœlum & terram. Cœlum non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, id est igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed à splendore dicitur. Quod statim factum angelis est repletum.

Refertur in gloss. ordin. super hoc verbum, & in Mag. sent. lib. 2. dist. 2. parag. fin.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *, ex creaturis corporalibus & spiritualibus vnum vniuersum constituitur. Vnde sic creatæ sunt spirituales creaturæ, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, & toti creaturæ corporali præsident e. Vnde conueniens fuit, quod angeli in supremo corpore crearentur tamquam toti naturæ corporeæ præsidentes, siue id dicatur cœlum empyreum, siue qualitercumque nominetur. Vnde Isid. dicit, quod supremum cœlum est cœlum angelorum, super illud Deut. 8. c. Domini Dei tui est cælum, & cælum cæli.

* Ar. præ. & b 541

Ad primum ergo dicendum, quod angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes à corpore secundum suum esse, vel secundum suum fieri. Potuisset enim Deus angelos ante totam creaturam corporalem creasse, vt multi sancti doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo, ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream; & quod sua virtute corporea contingunt. 309

Ad secundum dicendum, quod Aug. forte per supremam partem aëris intelligit supremam partem cæli: cum quo aër quamdam conuenientiam habet propter suam subtilitatem, & diaphaneitatem. Vel loquitur non de omnibus angelis, sed de illis qui peccauerunt. Qui secundum quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere, quod superiores angeli habentes virtutem eleuatam, & vniuersalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturæ corporeæ creati. Alij vero habentes virtutes magis particulares sint creati in inferioribus corporibus.

Ad tertium dicendum, quod loquitur ibi non de cælo aliquo corporeo, sed de cælo sanctæ Trinitatis in quod angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo æquiparari, vt infra patebit *. q. 63 a. 3.

## QVAESTIO LXII.

*De perfectione angelorum in esse gratiæ & gloriæ, & nouem articulos diuisa.*

Consequenter inuestigandum est, quomodo angeli facti sunt in esse gratiæ, vel gloriæ.

ET CIRCA hoc quæruntur nouem.

¶ Primo, vtrum angeli fuerint in sua creatione beati?

¶ Secundo, vtrum indiguerint gratia ad hoc, quod ad Deum conuerterentur?

¶ Tertio, vtrum fuerint creati in gratia?

¶ Quarto, vtrum suam beatitudinem meruerint?

¶ Quinto, vtrum statim post meritum, beatitudinem adepti fuerint?

¶ Sexto, vtrum gratiam & gloriam secundum capacitatem suorum naturalium receperint?

¶ Septimo, vtrum post consecutionem glorię remanserit in eis dilectio, & cognitio naturalis?

¶ Octauo, vtrum postmodum potuerint peccare?

¶ Nono, vtrum post adeptionem gloriæ potuerint proficere?

311 Art. 1. *Vtrum angeli fuerint in sua creatione beati?*

*2. d. 4. a 1 & quo. 9 q 4. ar. 3. cor.* AD primum sic proceditur. Videtur, quod angeli fuerint creati beati. Dicitur enim in lib. de Eccl. dog. * quod angeli, qui in illa qua creati sunt beatitudine perseuerant, non natura possident bonum, quod habent. Sunt ergo angeli creati in beatitudine.

**c. 59. to. 3. inter opera August.* ¶ 2. Præterea, Natura angelica est nobilior, quam corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suæ creationis fuit creata, formata, & perfecta: nec informitas præcessit in ea formationem tempore, sed natura tantum, vt August. dicit 1. super Genes. ad lit. * Ergo nec naturam angelicam creauit Deus informem & imperfectam, sed eius formatio, & perfectio est per beatitudinem, secundum quod fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

*li. 1. c. 15. in parum à principio tom. 3.*

¶ 3. Præterea, Secundum August. super Genes. ad lit. * ea, quæ leguntur facta in operibus sex dierum simul facta fuerunt. Et sic oportet quod statim à principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus (secundum eius expositionem) mane fuit cognitio angelica, secundum quam cognouerunt verbum, & res in verbo. Ergo statim à principio creationis cognouerunt verbum & res in verbo. Sed angeli beati sunt per hoc quod verbum vident. Ergo statim à principio suæ creationis angeli fuerunt beati.

*lib. 4 sup. Gen. c. 34 & 22. & li. 5. c. 5.*

SED

SED contra, De ratione beatitudinis est stabilitas siue confirmatio in bono. Sed angeli non statim vt creati sunt, fuerunt confirmati in bono: quod casus quorumdam ostendit. Non ergo angeli in sua creatione fuerunt beati.

RESPONDEO dicendum, quod nomine beatitudinis intelligitur vltima perfectio rationalis, seu intellectualis naturæ *e*, & inde est, quod naturaliter 55
desideratur. Quia vnumquodque naturaliter desiderat suam vltimam perfectionem. Vltima autem perfectio rationalis, seu intellectualis naturæ est duplex. Vna quidem, quam possunt assequi virtute suæ naturæ: & hæc quodammodo beatitudo, vel fœlicitas dicitur. Vnde & Arist.* perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse vltimam hominis fœlicitatem. Sed super hanc fœlicitatem est alia fœlicitas, quam in futuro expectamus: qua videbimus Deum sicuti est. Quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam, vt supra ostensum est*. Sic igitur dicendum est, quod quantum ad primam beatitudinem, quam angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus. Quia perfectionem huiusmodi angelus non acquirit per aliquem motum discursiuum, sicut homo, sed statim ei adest propter suæ naturæ dignitatem, vt supra dictum est*. Sed vltimam beatitudinem, quæ facultatem naturæ excedit, angeli non statim in principio suæ creationis habuerunt: quia hæc beatitudo non est aliquid naturæ, sed naturæ finis. Et ideo non statim eam à principio debuerunt habere.

*lib. 10. Ethi. c. 7. & 8. to. 5.*

*q. 12. art. 4. & q. 23. art. 1.*

*q. 58. art. 3. & 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali, quam angelus habuit in statu innocentiæ.

Ad secundum dicendum, quod creatura corporalis statim in principio suæ creationis habere non potuit perfectionem, ad quam per suam operationem perducitur. Vnde secundum August.* germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinatiua plantarum data est terræ. Et similiter creatura angelica in principio suæ creationis habuit perfectionem suæ naturæ, non autem perfectionem, ad quam per suam operationem peruenire debebat.

*li. 8. super Gen. c. 3. à medio. tom. 3. & lib. 5. de Gen. ad lit. c. 24.*

Ad tertium dicendum, quod angelus duplicem habet verbi cognitionem. Vnam naturalem, & aliam gloriæ. Naturalem quidem, qua cognoscit verbum per eius similitudinem in sua natura relucentem *e*. Cogni- 285

tionem vero gloriæ, qua cognoscit verbum per suam essentiam. Et vtraque cognoscit angelus res in verbo. Sed naturali quidem cognitione imperfectè, cognitione vero gloriæ perfectè. Prima ergo cognitio rerum in verbo affuit angelo à principio suæ creationis: secunda vero non, sed quando facti sunt beati
& b 298 per conuersionem ad bonum. Et hæc propriè dicitur cognitio matutina.

312 Art. 2. *Vtrum angelus indiguerit gratia ad hoc quod conuerteretur in Deum?*

1. di 5. q. 2. art. 1. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod angelus non indiguerit gratia ad hoc quod conuerteretur in Deum. Ad ea enim quæ naturaliter possumus, gratia non indigemus. Sed naturalirer angelus conuertitur in Deum, qui naturaliter Deum diligit, vt ex
q. 60 a. 5. supradictis patet *. Ergo angelus non indiguit gratia ad hoc, vt conuerteretur in Deum.

¶ 2. Præterea, Ad ea tantum videmur indigere auxilio, quæ sunt difficilia: sed conuerti ad Deum non erat difficile angelo, cum nihil esset in eo quod huic conuersioni repugnaret. Ergo angelus non indiguit auxilio gratiæ ad hoc quod conuerteretur in Deum.

¶ 3. Præterea, Conuerti ad Deum est se ad gratiam præparare. Vnde Zach. 1. dicitur, Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos. Sed nos non indigemus gratia ad hoc quod nos ad gratiam præparemus: quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia angelus ad hoc quod conuerteretur in Deum.

SED contra, Per conuersionem ad Deum angelus peruenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratia ad hoc quod conuerteretur in Deum, sequeretur quod non indigeret gratia ad habendam vitam æternam. Quod est contra illud Apost. Rom. 6. Gratia Dei, vita æterna.

RESPONDEO dicendum, quod angeli indiguerunt gratia ad hoc quod conuerterentur in Deum, prout est obiectum beatitudinis. Sicut enim superius
q. 60. art. 1. 2. q. 169. art. 6. & 2. d. 5. q. 2. art. 1 & dis 28. art. 4 & 4. con. c. 72. dictum est *, naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum, quæ volumus. Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conueniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta. Sicut patet quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum, & ad generandum ignem. Sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis. Vnde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod mouetur vt instrumentum ab anima nutritiua. Ostensum

sum est autem supra *, cum de Dei cognitione agere- q. 12. art.
tur, quod videre Deum per essentiam ( in quo vltima 4. & 5.
beatitudo rationalis creaturæ consistit ) est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Vnde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota à supernaturali agente. Et hoc dicimus auxilium gratiæ. Et ideo dicendum est, quod angelus in illam beatitudinem voluntate conuerti non potuit, nisi per auxilium gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus naturaliter diligit Deum in quantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conuersione ad Deum in quantum est beatificans per suæ essentiæ visionem.

Ad secundum dicendum, quod difficile est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter. Vno modo, quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem, & tunc si ad hoc possit peruenire aliquo auxilio, dicitur difficile. Si autem nullo modo, dicitur impossibile, sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiæ, sed propter aliquod impedimentum potentiæ adiunctum. Sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiæ animæ motiuæ. Quia anima quantum est de se, nata est mouere in quamlibet partem. Sed impeditur ab hoc propter corporis grauitatem. Vnde difficile est homini ascendere. Conuerti autem ad beatitudinem vltimam, homini quidem est difficile: & quia est supra naturam, & quia habet impedimentum ex corruptione corporis & infectione peccati. Sed angelo est difficile propter hoc solum, quod est supernaturale.

Ad tertium dicendum, quod quilibet motus voluntatis in Deum, potest dici conuersio in ipsum. Et ideo triplex est conuersio in Deum. Vna quidem per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ iam Deo fruentis. Et ad hanc conuersionem requiritur gratia consummata. Alia conuersio est, quæ est meritum beatitudinis. Et ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium e. Tertia conuer- a
sio est, per quam aliquis præparat se ad gratiam ha- 519
bendam. Et ad hanc non exigitur aliqua habitualis
gratia, sed operatio Dei ad se animam conuertentis e: 143
secundum illud Thr. vlt. Conuerte nos Domine ad te, & conuertemur. Vnde patet quod non est procedere in infinitum.

313 Art. 3. *Vtrum angeli sint creati in gratia?*

2. 2. q. 5. art. 1. cor. & 2. d. 4. art. 7. & d. 5. q. 2. art. 2. cor. & quo. 9. q. 4. ar. 3. cor.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod angeli non sint creati in gratia. Dicit enim August. 2. super Genes. ad lit. quod angelica natura primo erat informiter creata, & cælum dicta. Postmodum vero formata est, & lux appellata. Sed hæc formatio est per gratiam. Ergo non sunt creati in gratia.

¶ 2. Præterea, Gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur angelus in gratia creatus fuisset, nullus angelus fuisset à Deo auersus.

¶ 3. Præterea, Gratia medium est inter naturam & gloriam. Sed angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur, quod nec etiam creati sint in gratia, sed primo in natura tantum: postea autem adepti sunt gratiam, & vltimo facti sunt beati.

*lib. 12. de ciuit. Dei c. 9. à me dio. to. 5.* 476

SED contra est, quod August.* dicit 12. de Ciuit. Dei: Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi ille, qui eos cum sua voluntate, id est cum amore casto quo illi adhærent, creauit, simul in eis condens naturam, & largiens gratiam.

RESPONDEO dicendum, quod quamuis super hoc sint diuersæ opiniones, quibusdam dicentibus, quod creati sunt angeli in naturalibus tantum: aliis vero quod sunt creati in gratia: hoc tamen probabilius videtur tenendum, & magis dictis sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quod omnia, quæ processu temporis per opus diuinæ prouidentiæ creata à Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, vt Aug. dicit super Gen.* ad lit. sicut arbores, & animalia, & alia huiusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens, hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem. Vnde 1. Ioan. 3. Gratia semen Dei nominatur. Sicut igitur secundum opinionem Augustini ponitur, quod statim in prima creatione corporalis creaturæ inditæ sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum; ita statim à principio sunt angeli creati in gratia.

*lib. 8. c. 3. to. 3. & 5. de Gen. ad lit. c. 24.*

Ad primum ergo dicendum, quod informitas illa angeli potest intelligi, vel per comparationem ad formationem gloriæ, & sic præcessit tempore informitas formationem: vel per comparationem ad formationem gratiæ, & sic non præcessit ordine temporis: sed ordine naturæ, sicut etiam de formatione corporali Aug.* ponit.

*li. 1 super Gen. c. 15. tom. 3.*

Ad secundum dicendum, quod omnis forma incli-

nat

nat suum subiectum secundum modum naturæ eius. Modus autem naturalis intellectualis naturæ est, vt libere feratur in ea quæ vult. Et ideo inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non vti, & peccare.

Ad tertium dicendum, quod quamuis gratia sit medium inter naturam, & gloriam ordine naturæ, tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura, quia est finis operationis ipsius naturæ per gratiam adiutæ. Gratia autem non se habet vt finis operationis, quia non est ex operibus, sed vt principium benè operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conueniens fuit.

Art. 4. *Vtrum angelus creatus suam beatitudinem meruerit?* 314

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Angelus creatus suam beatitudinem non meruerit, Meritum enim est ex difficultate actus meritorij. Sed nullam difficultatem angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

*2. d. 5. q. 2. art. 2. & quol. 9. q. 4. art. 3.*

¶ 2. Præterea, Naturalibus non meremur. Sed naturale fuit angelo, quod conuerteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

¶ 3. Præterea, Si angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post: sed non ante, quia (vt multis videtur) ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum: nec etiam post. Quia sic etiam modo mereretur. Quod videtur esse falsum. Quia sic minor angelus merendo ad superioris angeli gradum posset pertingere. Et non essent stabiles distinctiones graduum gratiæ. Quod est inconueniens. Non ergo angelus beatus suam beatitudinem meruit.

SED contra, Apoc. 21. dicitur, quod mensura angeli in illa cœlesti Hierusalem est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest, nisi per meritum. Ergo neque angelus.

RESPONDEO dicendum, quod soli Deo beatitudo perfecta est naturalis, quia idem est sibi esse, & beatum esse. Cuiuslibet autem creaturæ esse beatum, non est naturale, sed vltimus finis. Quælibet autem res ad vltimum finem per suam operationem pertingit. Quæ quidem operatio in finem ducens, vel est factiua finis, quando finis non excedit virtutem eius quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiua sanitatis: vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem. Vnde expectatus finis ex dono alterius. Beatitudo

titudo autem vltima excedit & naturam angelicam
* ar. 1. & & humanam, vt ex dictis patet *. Vnde relinqui-
2. huius tur, quod tam homo quam angelus suam beatitudi-
q. & q. nem meruerint. Et si quidem angelus in gratia crea-
12. ar. 4. tus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficul-
& 5. tate dicere possumus, quod suam beatitudinem me-
ruerit. Et similiter si quis diceret, quod qualiter-
cumque gratiam habuerit antequam gloriam. Si vero
gratiam non habuit antequam esset beatus, sic opor-
tet dicere, quod beatitudinem absque merito ha-
143 buit, sicut nos gratiam *. Quod tamen est contra
rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis, &
li. 1. Eth. est præmium virtutis, vt etiam Philosophus dicit
c. 2. circa in 1. Ethic. *. Vel oportet dicere, quod angeli me-
principiũ rentur beatitudinem per ea quæ jam beati operantur
tom. 5. in diuinis ministeriis, vt alij dixerunt. Quod tamen
est contra rationem meriti. Nam meritum habet ra-
tionem viæ ad finem. Ei autem qui jam est in termi-
no, non conuenit moueri ad teminum: & sic nullus
meretur quod jam habet. Vel oportet dicere, quod
vnus & idem actus conuersionis in Deum, in quan-
tum est ex libero arbitrio, est meritorius; & in quan-
tum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed nec hoc
etiam videtur esse conueniens: quia liberum arbi-
trium non est sufficiens causa meriti. Vnde actus non
potest esse meritorius secundum quod est ex libero
arbitrio, nisi in quantum est gratia informatus. Non
autem simul potest informari gratia imperfecta, quæ
est principium merendi, & gratia perfecta, quæ est
principium fruendi. Vnde non videtur esse posibile
quod simul fruatur, & suam fruitionem mereatur. Et
ideo melius dicendum est, quod gratiam habuit an-
gelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem
meruit.

Ad primum ergo dicendum, quod difficultas benè
operandi non est in angelis ex aliqua contrarieta-
te, vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc
quod opus aliquod bonum est supra virtutem na-
312 turæ *c*.
b Ad secundum dicendum, quod conuersione natu-
rali angelus non meruit beatitudinem: sed conuer-
sione charitatis, quæ est per gratiam.

Ad tertium patet responsio ex dictis*.

In ca. Art. 5. *Vtrum angelus statim post vnum actum meriti*
art. *beatitudinem habuerit?*

315 AD quintum sic proceditur. Videtur, quod angelus
non statim post vnum actum meritorium beati-
tudinem habuerit. Difficilius enim est homini benè
operari,

operari,quam angelo. Sed homo non præmiatur statim post vnum actum. Ergo neque angelus.

¶ 2. Præterea, Angelus statim in principio suæ creationis, & in instanti actum aliquem habere potuit: cum etiam corpora naturalia in ipso instanti suæ creationis moueri incipiant. Et si motus corporis in instanti esse posset, sicut opera intellectus & voluntatis, in primo instanti suæ generationis motum haberent. Si ergo angelus per vnum motum suæ voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suæ creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

¶ 3. Præterea, Inter multum distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis angelorum multum distat à statu naturę eorum. Medium autem inter vtrumque est meritum. Oportuit igitur quod per multa media angelus ad beatitudinem perueniret.

SED contra, Anima hominis & angelus similiter ad beatitudinem ordinantur, Vnde sanctis promittitur æqualitas angelorum. Sed anima à corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur: nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione & angelus. Sed statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis. Ergo cum in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem peruenit per solum vnum actum meritorium.

RESPONDEO dicendum, quod angelus post primum actum charitatis quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cuius ratio est. Quia gratia perficit naturam secundum modum naturæ: sicut & omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius. Est autem hoc proprium naturæ angelicæ, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra ostensum est*. Sicut autem ex sua natura angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam. Et ita statim post meritum in angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis non solum in angelo, sed etiam in homine esse potest per vnicum actum. Quia quolibet actu charitate informato, homo beatitudinem meretur. Vnde relinquitur quod statim post vnum actum charitate informatum angelus beatus fuit.

*ar. 1. huius q. & q. 58. art. 3. & 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod homo secundum suam naturam non statim natus est vltimam

perfectionem adipisci, sicut angelus: & ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam angelo.

Ad secundum dicendum, quod angelus est supra
b tempus rerum corporalium *e*. Vnde instantia diuersa
380 in his quæ ad angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, & actus beatitudinis, qui est fruitio: cum vnus
314 sit gratiæ imperfectæ, & alius gratiæ consummatæ *e*. Vnde relinquitur, quod oportet diuersa instantia accipi: in quorum vno meruerit beatitudinem, & in alio fuerit beatus.

Ad tertium dicendum, quod de natura angeli est, quod statim suam perfectionem consequatur, ad quam ordinatur. Et ideo non requiritur nisi vnus actus meritorius, qui ea ratione medium dici potest: quia secundum ipsum angelus ad beatitudinem ordinatur.

316 Art. 6. *Vtrum angeli sint consecuti gratiam & gloriam secundum quantitatem suorum naturalium?*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod angeli non sint consecuti gratiam, & gloriam secundunm quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo & quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, & non ex quantitate naturalium.

¶ 2. Præterea, Magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus, quam natura: quia actus humanus præparatorius est ad gratiam. Sed gratia non est ex operibus, vt dicitur Rom. 11. Multo igitur minus quantitas gratiæ in angelis est secundum quantitatem naturalium.

¶ 3. Præterea, Homo & angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundum gradum naturalium. Ergo nec angelo.

*2. sent. d. 3. para. 1 à med. illum.* SED contra est, quod Magister dicit 3. dist. secundi Sentent. * quod angeli qui natura magis subtiles, & sapientia amplius perspicaces, creati sunt: hi etiam maioribus gratiæ muneribus præditi sunt.

RESPONDEO dicendum, quod rationabile est, quod secundum gradum naturalium angelis data sint dona gratiarum, & perfectio beatitudinis. Cuius quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suæ sapientiæ diuersos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est à Deo, ad gratiam & beatitudinem consequendam, ita

ita etiam gradus naturæ angelicæ ad diuersos gradus gratiæ & gloriæ ordinari videntur. Vtputa, si ædificator lapides polit ad construendam domum: ex hoc ipso quod aliquos pulchrius & decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus angelos, quos altioris naturæ fecit, ad maiora gratiarum dona, & ampliorem beatitudinem ordinauerit. Secundo apparet idem ex parte ipsius angeli. Non enim angelus est compositus ex diuersis naturis, vt inclinatio vnius naturæ impetum alterius impediat, aut retardet, sicut in homine accidit: in quo motus intellectiuæ partis aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitiuæ. Quando autem non est aliquid quod retardet, aut impediat, natura in id secundum totam suam virtutem mouetur. Et ideo rationabile est, quod angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius & efficacius ad Deum sint conuersi *e*. Hoc autem etiam in hominibus contingit. Quia secundum intentionem conuersionis in Deum datur maior gratia & gloria *e*. Vnde videtur, quod angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia & gloria.

532

537

Ad primum ergo dicendum, quod sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam & natura angeli. Et sicut naturam Dei voluntas ordinauit ad gratiam, ita & gradus naturæ ad gradus gratiæ.

¶ Ad secundum dicendum, quod actus rationalis creaturæ sunt ab ipsa: sed natura est immediatè à Deo. Vnde magis videtur, quod gratia detur secundum gradum naturæ, quam ex operibus.

Ad tertium dicendum, quod diuersitas naturalium aliter est in angelis qui differunt specie, & aliter in hominibus qui differunt solo numero. Differentia enim secundum speciem est propter finem: sed differentia secundun numerum est propter materiam *e*. In homine etiam est aliquid quod potest impedire, vel retardare motum intellectiuæ naturæ, non autem in angelis. Vnde non est eadem ratio de vtroque.

d 264 o

Art. 7. *Vtrum in angelis beatis remaneat cognitio & dilectio naturalis?* 317

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod in angelis beatis non remaneat cognitio & dilectio naturalis, quia vt dicitur 1. Corin. 13. cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. Sed dilectio & cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis & dilectionis beatæ. Ergo adueniente beatitudine, naturalis cognitio & dilectio cessat.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Vbi vnum sufficit, aliud superfluè existit. Sed sufficit in angelis beatis cognitio & dilectio gloriæ. Superfluum ergo esset, quod remaneret in eis cognitio & dilectio naturalis.

¶ 3. Præterea, Eadem potentia non habet simul duos actus: sicut nec vna linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed angeli beati sunt semper in actu cognitionis & dilectionis beatæ. Fœlicitas enim non est secundum habitum, sed secundum actum, vt
* lib. 1. Ethic. c. 8. tom. 5. dicitur in 1. Ethic. * Ergo nunquam in angelis potest esse cognitio & dilectio naturalis.

SED contra, Quandiu manet natura aliqua, manet operatio eius. Sed beatitudo non tollit naturam, cum sit perfectio eius. Ergo non tollit naturalem cognitionem & dilectionem.

RESPONDEO dicendum, quod in angelis beatis remanet cognitio & dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum ad inuicem, ita se habent & operationes ipsæ. Manifestum est autem, quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturæ additur.
302 Semper autem oportet saluari primum in secundo *e*. Vnde oportet quod natura saluetur in beatitudine. Et similiter oportet quod in actu beatitudinis saluetur actus naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio adue-
297 niens tollit imperfectionem sibi oppositam *e*. Imper-
e fectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei, sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ. Et non tollitur potentia per formam, sed tollitur priuatio, quæ opponitur formæ. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ. Nihil enim prohibet simul aliquid cogno-
e scere per diuersa media *e*: sicut simul potest aliquid
297 cognosci per medium probabile & demonstratiuum. Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriæ: & per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt beatitudinis, per se sufficiunt: sed ad hoc quod sint, præexigunt ea quæ sunt naturæ: quia nulla beatitudo est per se subsistens, nisi beatitudo increata.

Ad tertium dicendum, quod duæ operationes non possunt esse simul vnius potentiæ, nisi vna ad aliam
b ordinetur *e*. Cognitio autem & dilectio naturalis or-
207 dinantur ad cognitionem & dilectionem gloriæ. Vnde nihil

nihil prohibet in angelo esse & cognitionem & dilectionem naturalem, & cognitionem & dilectionem gloriæ.

Art. 8. *Vtrum angelus beatus peccare possit?*

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod angelus beatus peccare possit. Beatitudo enim non tollit naturam, vt dictum est *. Sed de ratione naturæ creatæ est, quod possit deficere. Ergo angelus beatus potest peccare. 318 *2. d. 7. q. 1. ar. 1 & ar. 2. cor. & di. 23. q. 1. ar. 1. ad 1. & ar. 2. ad 2. Et Iob 4 col. 5.*

¶ 2. Præterea, Potestates rationales sunt ad opposita, vt Philosophus dicit †. Sed voluntas angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum & malum.

¶ 3. Præterea, Ad libertatem arbitrij pertinet, quod homo possit eligere bonum & malum. Sed libertas arbitrij non minuitur in angelis beatis. Ergo possunt peccare. **ar. prac. † lib. 9. metaph. tex. 3. t. 3.*

SED contra est, quod August. * dicit 11. super Gen. ad lit. quod illa natura quæ peccare non potest, in sanctis angelis est. Ergo sancti angeli peccare non possunt. ** lib. 11. sup. Gen. c. 7. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod angeli beati peccare non possunt. Cuius ratio est: quia eorum beatitudo in hoc consistit, quod per essentiam Deum vident. *e.* Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. 472 408 Vnde hoc modo se habet angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem, quod aliquis quicquam velit vel operetur nisi attendens ad bonum, vel quod velit diuertere à bono in quantum huiusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum: sic autem volens vel agens, non potest peccare. Vnde angelus beatus nullo modo peccare potest.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum creatum in se consideratum deficere potest. Sed ex coniunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est coniunctio beatitudinis, adipiscitur, quod peccare, non possit, ratione jam dicta *.

Ad secundum dicendum, quod virtutes rationales se habent ad opposita in illis, ad quæ non ordinantur naturaliter. Sed quantum ad illa, ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis. Et similiter voluntas non potest non adhærere bono in quantum est bonum: quia in bonum naturaliter ordinatur, sicut in suum obiectum. Voluntas igitur angeli se habet ad opposita quantum ad multa *in corpore art.*

facienda,

facienda, vel non facienda. Sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita: sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant. Quod sine peccato est.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea, quæ sunt ad finem: sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem, quod ad virtutem intellectus pertinet, vt in diuersas conclusiones procedere possit secundum principia data. Sed quod in aliquam conclusionem procedat prætermittendo ordinem principiorum: hoc est ex defectu ipsius. Vnde quod liberum arbitrium diuersa eligere possit seruato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius. Sed quod eligat aliquid diuertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Vnde maior libertas arbitrij est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus.

319 Art. 9. *Vtrum angeli beati in beatitudine possint proficere.*

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod angeli beati in beatitudine proficere possunt. Charitas enim est principium merendi. Sed in angelis est perfecta charitas. Ergo angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, & præmium beatitudinis crescit. Ergo angeli beati in beatitudine proficere possunt.

*lib. 1. de doct. Chr. cap. 31. in prin. to. 3.* ¶ 2. Præterea, August. dicit in libr. de doctrina Christ. * quod Deus vtitur nobis ad nostram vtilitatem, & ad suam bonitatem. Et similiter angelis, quibus vtitur in ministeriis spiritualibus, cum sint administratorij spiritus in ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis, vt dicitur Hebr. 1. Non autem hoc esset ad eorum vtilitatem, si per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo, quod angeli beati, & mereri, & in beatitudine proficere possunt.

¶ 3. Præterea, Ad imperfectionem pertinet, quod ille, qui non est in summo, non possit proficere. Sed angeli non sunt in summo. Si ergo ad maius proficere non possunt, videtur quod in eis sit imperfectio, & defectus. Quod est inconueniens.

SED contra est, quod mereri, & proficere pertinent ad statum viæ. Sed angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

RESPONDEO dicendum, quod in vnoquoque

motu.

motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit. Intentio enim est de fine, cui repugnat infinitum. Manifestum est autem, quod cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non posit suam beatitudinem, quæ in visione Dei consistit, vt ex superioribus patet *, indiget vt ad beatitudinem à Deo moueatur, oportet igitur, quod sit aliquid determinatum, ad quod quælibet creatura rationalis dirigatur, sicut in vltimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse in diuina visione quantum ad ipsum, quod videtur: quia summa veritas ab hominibus beatis secundum diuersos gradus conspicitur, sed quantum ad modum visionis præfigitur diuersimodè terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim posibile est, quod sicut rationalis creatura producitur ad videndum summam essentiam, ita producatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio. Hic enim modus soli Deo competere potest, vt ex supradictis patet *. Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturæ vero efficacia in videndo non posit esse nisi finita, ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet: multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, vt clarius, & minus clare. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur vnaquæque creatura rationalis à Deo perducitur ad finem beatitudinis, vt etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei. Vnde consecuto illo gradu ad altiorem transire non potest.

*art. 2. huius quæst.*

*q. 12. art. 7. & q. 14 art. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod mereri est eius quod mouetur ad finem. Mouetur autem ad finem creatura rationalis, non solum patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturæ, operatio illa dicetur acquisitiua illius finis: sicut homo meditando acquirit scientiam. Si vero finis non sit in potestate eius, sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis *e*. Ei autem quod est in vltimo termino, non conuenit moueri, sed mutatum esse. Vnde charitatis imperfectæ, quæ est viæ, est mereri: charitatis autem perfectæ non est mereri, sed potius præmio frui *e*. Sicut & in habitibus acquisitis operatio præcedens habitum est acquisitiua habitus. Quæ vero est ex habitu iam acquisito, est operatio iam perfecta cum delectatione. Et similiter actus charitatis perfectæ non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione præmij.

314

e 312

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod aliquid dicitur vtile dupliciter. Vno modo ſicut quod eſt in via ad finem: & ſic vtile eſt meritum beatitudinis. Alio modo ſicut pars eſt vtilis ad totum, vt paries ad domum. Et hoc modo miniſteria angelorum ſunt vtilia angelis beatis, in quantum ſunt quædam pars beatitudinis ipſorum. Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc
117 eſt de ratione perfecti, in quantum eſt perfectum *e*.

Ad tertium dicendum, quod, licet angelus beatus non ſit in ſummo gradu beatitudinis ſimpliciter, eſt tamen in vltimo quantum ad ſeipſum ſecundum prædeſtinationem diuinam. Poteſt tamen augeri angelorum gaudium de ſalute eorum, qui per ipſorum miniſterium ſaluantur, ſecundum illud Luc. 15. Gaudium eſt angelis Dei ſuper vno peccatore pœnitentiam agente. Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet: quod quidem augeri poteſt vſque ad diem iudicij. Vnde quidam dicunt, quod quantum ad præmium accidentale, etiam mereri poſſunt. Sed melius eſt, vt dicatur, quod nullo modo aliquis beatus mereri poteſt, niſi ſit ſimul viator, & comprehenſor: vt
556 Chriſtus, qui ſolus fuit viator, & comprehenſor *f*. Prædictum enim gaudium magis acquirunt ex virtute beatitudinis, quam illud mereantur.

## QVAESTIO LXIII.

*De angelorum malitia quoad culpam, in nouem articulos diuiſa.*

DEinde conſiderandum eſt, quomodo angeli facti ſunt mali. Et primo quantum ad malum culpæ. Secundo, quantum ad malum pœnæ.

CIRCA primum quæruntur nouem.

¶ Primo, vtrum malum culpæ in angelo eſſe poſsit?

¶ Secundo, cuiuſmodi peccata in eis eſſe poſſunt?

¶ Tertio, quid appetendo angelus peccauit?

¶ Quarto, ſuppoſito quod aliqui peccato propriæ voluntatis facti ſunt mali, vtrum aliqui naturaliter ſint mali?

¶ Quinto, ſuppoſito quod non, vtrum aliquis eorum in primo inſtanti ſuæ creationis potuerit eſſe malus per actum propriæ voluntatis?

¶ Sexto, ſuppoſito quod non, vtrum aliqua mora fuerit inter creationem, & lapſum?

¶ Septimo, vtrum ſupremus inter cadentes, fuerit ſimpliciter inter omnes angelos ſummus?

¶ Octauo, vtrum peccatum primi angeli fuerit aliis aliqua cauſa peccandi?

¶ Nono, vtrum tot ceciderint quot remanſerunt?

Art.

Art. I. *Vtrum malum culpa possit esse in angelis?* 320

AD primum sic proceditur. Videtur, quod malum culpæ in angelis esse non possit. Quia malum culpæ non potest esse nisi in his quæ sunt in potentia, vt dicitur in 9. Metaph. * Subiectum enim priuationis est ens in potentia, sed angeli, cum sint formæ subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum culpæ.

*1.2.q.89. art.4. & 2. di.5.q. 1. art.1. & 3. cõt. cap.108. 109. & 110. & opu.15. c.19. & 20.*

¶ 2. Præterea, Angeli sunt digniores quam corpora cœlestia. Sed in corporibus cœlestibus non potest esse malum, vt Philosophi dicunt. Ergo neque in angelis.

¶ 3. Præterea, Id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est angelis quod moueantur motu dilectionis in Deum c. Ergo hoc ab eis remoueri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo angeli peccare non possunt.

**l.9. tex. 19. to.3. 306*

¶ 4. Præterea, Appetitus non est, nisi boni, vel apparentis boni. Sed in angelis non potest esse apparens bonum, quod non sit verum bonum. Quia in eis, vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam. Ergo angeli non possunt appetere nisi id, quod est verè bonum. Sed nullus appetendo id quod est verè bonum, peccat. Ergo angelus appetendo non peccat.

SED contra est, quod dicitur Iob 4. In angelis suis reperit prauitatem.

RESPONDEO dicendum, quod tam angelus, quam quæcumque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare. Et cuicumque creaturæ hoc conuenit, vt peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cuius ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare à rectitudine actus, quam debet habere e: siue accipiatur peccatum in naturalibus, siue in artificialibus, siue in moralibus. Solum autem illum actum à rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex, nisi rectè lignum incidere: sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam, & non rectam. Diuina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur. Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturæ, rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur à voluntate diuina, ad quam pertinet vltimus finis: sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris: vt voluntas militis secundum

*b 152*

volu

voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate diuina peccatum esse non potest, in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundum conditionem suæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in angelis non est potentia ad esse naturale. Est tamen in eis potentia secundum intellectiuam partem ad hoc, quod conuertatur in hoc, vel in illud. Et quantum ad hoc potest in eis esse malum.

Ad secundum dicendum, quod corpora cœlestia non habent operationem nisi naturalem. Et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum: ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in angelis est actio liberi arbitrij, secundum quam contingit in eis esse malum.

Ad tertium dicendum, quod naturale est angelo, quod conuertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse *c*. Sed quod conuertatur in ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis: hoc est ex amore gratuito, à quo auerti potuit peccando.

d 306 312 a

Ad quartum dicendum, quod peccatum mortale in actu liberi arbitrij contingit esse dupliciter. Vno modo ex hoc quod aliquod malum eligitur: sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore. Alioquin id quod est malum, non eligeretur vt bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis, aut habitus: etiamsi in vniuersali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in angelo peccatum esse non potuit: quia nec in angelis sunt passiones: quibus
q. 59. art. 4. ratio aut intellectus ligetur, vt ex supradictis patet *e*: nec iterum primum peccatum habitus præcedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ aut regulæ: ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem nisi ex parte rei electæ: sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo angelus peccauit, conuertendo se per liberum arbitrium

rium ad proprium bonum,absque ordine ad regulam diuinæ voluntatis.

Art.2. *Vtrum in angelis possit esse tantum peccatum superbiæ, & inuidiæ?* 321

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in angelis non possit esse solum peccatum superbiæ, & inuidiæ. In quemcumque enim cadit delectatio alicuius peccati, potest cadere peccatum illud. Sed dæmones delectantur etiam in obscœnitatibus carnalium peccatorum, vt August. dicit 14.de ciuit. Dei *, Ergo in dæmonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

*2.d.q.5. 1.a.3. & d.22.q. 1.ar.1. cor.& 3 cont.c. 109.co. 2.& mal. q.16.art. 2.4.*

¶ 2. Præterea, Sicut superbia,& inuidia sunt peccata spiritualia; ita accidia,& auaritia,& ira.Sed spiritui conueniunt peccata spiritualia, sicut & carni peccata carnalia. Ergo non solum superbia,& inuidia in angelis esse potest:sed etiam accidia, & auaritia.

** li.14.c. 3. à med. tom.5.*

¶ 3. Præterea, Secundum Greg.* in moralibus,ex superbia nascuntur plura vitia, & similiter ex inuidia. Posita autem causa ponitur effectus.Si ergo superbia, & inuidia in angelis esse possunt, pari ratione & alia vitia in eis esse possunt.

** lib.31. Moral. c.31.*

SED contra est ,quod August. dicit 14. de Ciuit. Dei *, quod diabolus non est fornicator, aut ebriosus,neque aliquid huiusmodi. Est tamen superbus, & inuidus.

*li.14.c.3. à medio tom.5.*

RESPONDEO dicendum,quod peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter. Vno modo secundum reatum, alio modo secundum affectum. Secundum reatum quidem omnia peccata in dæmonibus esse contingit: quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. Secundum affectum vero illa solum peccata in malis angelis esse possunt,ad quæ contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona,quæ sunt propria corpori, sed ad ea,quæ in rebus spiritualibus inueniri possunt, nihil enim afficitur nisi ad id, quod suæ naturæ potest esse quodammodo conueniens.In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non seruatur, & hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo quod debet. Vnde peccatũ primum angeli non potest esse aliud quam superbia. Sed consequenter potuit in eis esse etiam inuidia. Eiusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, & quod renitatur opposito. Inuidus autem ex hoc de bono alterius dolet,in quantum bonum

bonum alterius æstimet sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi in quantum affectauit excellentiam singularem: quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiæ consecutum est in angelo peccante malum inuidiæ, secundum quod de bono hominis doluit: & etiam de excellentia diuina, secundum quod eo Deus contra voluntatem diaboli ipsius vtitur in gloriam diuinam.

Ad primum ergo dicendum, quod dæmones non delectantur in obscœnitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales. Sed hoc totum ex inuidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscumque delectantur, in quantum sunt impedimenta humani boni.

Ad secundum dicendum, quod auaritia, secundum quod est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ veniunt in vsum vitæ humanæ, quæcumque pecunia æstimari possunt. Et ad ista non afficiuntur dæmones: sicut nec ad delectationes carnales. Vnde auaritia proprie sumpta in eis esse non potest. Sed si auaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic auaritia continetur in superbia, quæ est in dæmonibus. Ira verò cum quadam passione est sicut concupiscentia. Vnde ipsa in dęmonibus esse non potest, nisi metaphorice. Accidia vero est quædam tristitia, qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem, qui dæmonibus non competit. Et sic patet quod sola superbia & inuidia sunt pure spiritualia peccata quæ dæmonibus competere possunt: ita tamen quod inuidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad tertium dicendum, quod sub inuidia & superbia, provt in dæmonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata, quæ ab illis deriuantur.

322 Art. 3. *Vtrum Diabolus appetierit esse vt Deus?*

2. d 4 q. 1. con. 2. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod diabolus non appetierit esse vt Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu: cum bonum apprehensum moueat appetitum vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem: In solo enim huiusmodi appetitu contingit esse peccatum. Sed creaturam aliquam esse æqualem Deo non cadit in apprehensione. Implicat enim contradictionem, quia necesse est finitum esse infinitum, si æquatur

tur infinito. Ergo angelus nonpotuit appetere esse vt Deus.

¶ 2. Præterea, Illud quod est finis naturæ, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quælibet creatura. Si ergo angelus appetiit esse vt Deus, non per æqualitatem, sed per similitudinem, videtur quod in hoc non peccauerit.

¶ 3. Præterea, Angelus in maiori plenitudine sapientiæ conditus est quam homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse æqualis angelo nedum Deo: quia electio non est nisi possibilium, de quibus est consilium. Ergo multo minus peccauit angelus appetendo esse vt Deus.

SED contra est, quod dicitur Isa. 14. cap. ex persona diaboli: Ascendam in cœlum, & ero similis Altissimo. Et Aug.* dicit in libro de quæstionibus vet. Test. quod elatione inflatus voluit dici Deus. *q. 113. à medio, tom. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod angelus absque omni dubio peccauit appetendo esse vt Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter. Vno modo per æquiparantiam. Alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse vt Deus: quia sciuit hoc esse impossibile naturali cognitione. Nec primum actum peccandi in ipso præcessit vel habitus, vel passio ligans cognoscitiuam ipsius virtutem *e*, vt *d 320* in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et ideo dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium; est enim vnicuique naturale desiderium ad conseruandum suum esse *e*. Quod non conseruaretur si transmutare- *115 25* tur in alteram naturam. Vnde nulla res, quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum: sicut asinus non appetit esse equus: quia si transferretur in gradum superioris naturæ, iam ipsum nō esset. Sed in hoc imaginatio decipitur. Quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quæ possunt crescere absque corruptione subiecti: æstimatur quod possit appetere altiorem gradum naturæ, in quem peruenire non posset nisi esse desineret. Manifestum est autem, quod Deus excedit angelum, non secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturæ: & etiam vnus angelus alium. Vnde impossibile est, quod vnus angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum quod appetat esse æqualis Deo. Appetere autem esse vt Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Vno modo quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari.

lari. Et sic si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, vt scilicet eam à Deo habeat. Si quis autem appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, & non ex virtute Dei, peccaret. Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc in quo non natus est assimilari: sicut si quis appeteret creare cœlum & terram, quod est proprium Dei: in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse vt Deus, non vt ei assimilaretur quantum ad hoc quod est, nulli subesse simpliciter: quia sic suum non esse appeteret cum nulla creatura esse possit nisi per hoc, quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit indebite esse similis Deo, quia appetiit vt finem vtimum beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire: auertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei. Vel si appetiit vt vltimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex diuino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselm.* qui dicit quod appetiit illud, ad quod peruenisset, si stetisset. Et hæc duo quodammodo in idem redeunt: quia secundum vtrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei: quia vero quod est per se, est principium & causa eius quod est per aliud: ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam peruersè voluit Deo assimilari.

*Ex c. 4. li. de casu diaboli haberi potest.*

Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta.

323 Art. 4. *Vtrum aliqui dæmones sint naturaliter mali?*

*2. d. 7. q. 1. a. 2. co. Et 3. con. cap. 107. vsque 111 Et mal. q. 16. a. 2.*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod aliqui dæmones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphyr. vt August. introducit 10. de Ciuit. Dei *, quod est quoddam genus dæmonum natura fallax, simulans Deos, & animas defunctorum. Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui dæmones sunt naturaliter mali.

** cap. 11. parum à princip.*

¶ 2. Præterea, Sicut angeli sunt creati à Deo, ita & homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali. De quibus dicitur Sap. 17. Erat eorum malitia naturalis. Ergo & angeli aliqui possunt esse naturaltter mali.

¶ 3. Præterea, Aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias: sicut vulpes naturaliter est subdola: & lupus naturaliter est rapax: & tamen sunt creaturæ Dei. Ergo & dæmones, licet sint creaturæ Dei, possunt esse naturaliter mali.

SED

SED contra est, quod Dion.* dicit 4. cap. de diu. nomin, quod dæmones non sunt naturaliter mali. c. 4. p. 4. circ. med.

RESPONDEO dicendum, quod omne quod est, in quantum est, & naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, vtpote ex principio bono existens: quia semper effectus conuertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adiunctum: sicut igni coniungitur hoc malum, quod est esse consumptiuum aliorum. Sed bono vniuersali nullum malum potest esse adiunctum. Si ergo aliquid sit, cuius natura quidem ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non in quantum malum, sed per accidens, in quantum est coniunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit, cuius natura ordinetur in aliquod bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem, quod quælibet natura intellectualis habet ordinem in bonum vniuersale *e*, quod potest apprehendere, & quod est obiectum voluntatis. Vnde cum dæmones sint substantiæ intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum *e*. Et ideo non possunt esse naturaliter mali. 198

Ad primum ergo dicendum, quod August. ibidem reprehendit Porphyr. de hoc quod dixit, quod dæmones erant naturaliter fallaces: dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate Porphyrius autem hac ratione posuit dæmones esse natura fallaces: quia ponebat dæmones esse animalia habentia naturam sensitiuam. Natura autem sensitiua ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse coniunctum malum. Et secundum hoc aliquam inclinationem naturalem habere possunt ad malum, per accidens tamen, in quantum malum est coniunctum bono. 302 318

Ad secundum dicendum, quod malitia aliquorum hominum potest dici naturalis, vel propter consuetudinem, quæ est altera natura, vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitiuæ ad aliquam inordinatam passionem: sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi vel concupiscentes. Non autem ex parte naturæ intellectualis.

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta secundum naturam sensitiuam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona, quibus coniuncta sunt aliqua mala: sicut vulpes ad quærendum victum sagaciter, cui adiungitur dolositas. Vnde esse

*c.4. pa.4. parum à med.* dolosum non est malum vulpi, cum sit ei naturale, sicut nec esse furiosum est malum cani: sicut Dion. * dicit 4.cap.de diuinis nomin.

324 Art.5. *Vtrum diabolus fuerit malus in primo instanti suæ creationis per culpam propriæ voluntatis?*

*2.d.3.q. 2. & ma. q. 6.a.4. & Io. 8.l.6. col.3.* AD quintum sic proceditur. Videtur, quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis, dicitur enim Io.8. de diabolo: Ille homicida erat ab initio.

** lib.1. sup. Gen. c.5.& 15. parum à princ. † li.2.c. 9. parum à princ.* ¶2. Præterea, Secundum Augustinum 1. super Gen.* ad litteram Informitas creaturæ non præcesſit formationem tempore, sed origine tantum. Per cœlum autem quod legitur primo creatum: vt ipse dicit in 2. lib. † intelligitur natura angelica informis. Per hoc autem quod dicitur, quod Deus dixit, fiat lux, & facta est lux; intelligitur formatio eius per conuersionem ad verbum. Simul ergo natura angelica creata est, & facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est à tenebris, per quas intelliguntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suæ creationis quidam angeli fuerunt beati, & quidam peccauerunt.

¶.3. Præterea, Peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suæ creationis aliqua natura intellectualis potest mereri, sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni angeli. Ergo & dæmones in primo instanti suæ creationis potuerunt peccare.

¶4. Præterea, Natura angelica virtuosior est, quam natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suæ creationis incipit habere suam operationem: sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moueri sursum. Ergo & angelus in primo instanti suæ creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In angelis autem statim ad meritum sequitur præmium, vt supra dictum est *. Ergo fuissent statim beati, & ita nunquam peccassent. Quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti non recte operando peccauerunt.

*q.62.a.5.*

SED contra est, quod dicitur Genes.1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Inter ea autem erant etiam dæmones. Ergo & dæmones aliquando fuerunt boni.

RESPONDEO dicendum, quod quidam posuerunt quod statim dæmones in primo instanti suæ creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis: quia ex quo est factus diabolus, iustitiam recusauit. Cui sententiæ, vt Aug.

Aug.* dicit 11. de Ciuit. Dei, quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit, id est Manichæis, qui dicunt quod diabolus habet naturam mali. Sed quia hæc opinio auctoritati Scripturæ contradicit: (dicitur enim sub figura principis Babylonis de diabolo, Isa. 14. Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris? Et Ezech. 28. In deliciis paradisi Dei fuisti, dicitur ad diabolum sub persona regis Tyri) ideo à magistris hæc opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est. Vnde aliqui dixerunt, quod angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed non peccauerunt. Sed hæc opinio etiam à quibusdam improbatur ea ratione: quia cum duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur, quod in eodem nunc vtraque operatio terminetur, manifestum est autem quod peccatum angeli fuit operatio creatione posterior. Terminus autem creationis est ipsum esse angeli. Terminus vero operationis peccati est, quod sunt mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti quo angelus esse cœpit, fuerit malus. Sed hæc ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successiue aguntur. Sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instāti terminari alteratio & localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneæ, simul & in eodem instanti potest esse terminus primæ & secundæ mutationis: sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna à sole, illuminatur aër à luna. Manifestum est autem, quod creatio est instantanea, & similiter motus liberi arbitrij in angelis. Non enim indigent collatione & discursu rationis, vt ex supra dictis patet*. Vnde nihil prohibet, simul & in eodem instanti esse terminum creationis, & terminum liberi arbitrij. Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrij. Quamuis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari: tamen illa operatio quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente à quo habet esse: sicut moueri sursum, inest igni à generante. Vnde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiua actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectiuam operationem, sicut si tibia, quæ nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Vnde non potest dici, quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus.

*lib. 11. de ciu. Dei c. 13. circa finem. tom. 5.*

*q. 58. a. 3.*

*lib. 11. c. 15. circa med. to. 5.* Ad primum ergo dicendum, quod sicut Aug. * dicit 11. de Ciuit. Dei: cum dicitur quod diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus est peccare putandus est: sed ab initio peccati, scilicet, quia numquam à peccato suo recessit.

Ad secundum dicendum, quod illa distinctio lucis & tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata dæmonum intelliguntur: accipienda est secundum Dei præscientiam. Vnde August. * dicit 11. de Ciuit. Dei, quod solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam priusquam caderent, præscire casuros. *lib. 11. c. 19. in med. to. 5.*

Ad tertium dicendum, quod quicquid est in merito, est à Deo. Et ideo in primo instanti suæ creationis angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, vt dictum est *. *in corp. art.*

Ad quartum dicendum, quod Deus non discreuit inter angelos ante auersionem quorundam, & conuersionem aliorum, vt August. * dicit 11. de Ciuitate Dei. Et ideo omnes in gratia creati, in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt, suæ beatitudinis præcedens meritum mortificantes. Et ideo beatitudine, quam meruerunt, sunt priuati. *lib. 11. de ciu. Dei, c. 11. & 33. to. 5.*

325 Art. 6. *Vtrum aliqua mora fuerit inter creationem & lapsum angeli?*

*quæst. 9. ar. 8. cor.* AD sextum sic proceditur. Videtur, quod aliqua mora fuerit inter creationem & lapsum angeli: dicitur enim Ezech. 28. Ambulasti perfectus in viis tuis à die conceptionis tuæ, donec inuenta est iniquitas in te. Sed ambulatio, cum sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli & eius lapsum.

*hom. 1. in Ezech. aliquan. tulu an med. to. 2* ¶ 2. Præterea, Orig. * dicit, quod serpens antiquus non statim supra pectus & ventrem suum ambulauit. Per quod intelligitur eius peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suæ creationis peccauit.

¶ 3. Præterea, Posse peccare, commune est homini & angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis & eius peccatum. Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli & eius peccatum.

¶ 4. Præterea, Aliud instans fuit in quo diabolus peccauit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter qualibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem eius & lapsum.

SED contra est, quod dicitur Ioan. 8. de diabolo, quod

quod in veritate non stetit. Et sicut August.* dicit 11. *lib. 11. de*
de ciuit. Dei, oportet vt hoc sic accipiamus, quod in *ciu. Dei,*
veritate fuerit, sed non permanserit. *c. 15. pa-*

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc est *rum ante*
duplex opinio. Sed probabilior & sanctorum dictis *med. to. 5.*
magis consonans est, quod statim post primum instans suæ creationis diabolus peccauerit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrij proruperit, & cum gratia fuerit creatus, vt supra diximus*. Cum enim *q. 62. a. 3.*
angeli per vnum actum meritorium ad beatitudinem perueniant, vt supra dictum est: si diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando. Si vero ponatur quod angelus in gratia creatus non fuerit, vel quod in primo instanti actum liberi arbitrij non potuerit habere: nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem & lapsum.

Ad primum ergo dicendum, quod per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphorice motus spirituales instantanei. Et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrij tendentis in bonum.

Ad secundum dicendum, quod Orig. dicit, quod serpens antiquus non à principio, nec statim supra pectus ambulauit, propter primum instans, in quo malus non fuit.

Ad tertium dicendum, quod angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem *e*. Et ideo nisi 330
statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudinis præstitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod inter qualibet duo instantia, esse tempus medium, habet veritatem in quantum tempus est continuum, vt probatur in 6. Physic.* Sed tamen in angelis, qui non sunt subiecti *li. 6. phys.*
cœlesti motui, qui primo per tempus continuum *text. 2. &*
mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione *seqq. to. 2.*
operationum intellectus, vel etiam affectus *e*. Sic igi- *b*
tur instans primum in angelis intelligitur respondere 308
operationi mentis angelicæ, qua se in seipsam conuer- 427
tit per vespertinam cognitionem, quia in primo die commemoratur vespere, sed non mane. Et hæc quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem verbi sunt conuersi. Quidam vero in seipsis re-

lib. 4. c. 24. in fin. habetur in sensu tom. 3. manentes facti sunt nox, per superbiam intumescentes, vt Aug. * dicit 4. super Genes. ad lit. Et sic prima operatio fuit omnibus communis. Sed in secunda sunt distincti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni e, sed in secundo fuerunt boni à malis distincti.

324

326 Art. 7. *Vtrum angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes?*

inf. ar. 9. ad 3. & 2 d. 1 ar. 1. & 3. scn. c. 109. fin. & op. 15. c. 19. & ephes. 1. co 2. & Iob 40. col. 6. * c. 6. & 7 col. hierarch. AD septimum sic proceditur. Videtur, quod ille angelus, qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim Ezech. 28. Tu Cherubim extentus & protegens, posui te in monte sancto Dei. Sed ordo Cherubim est sub ordine Seraphim, vt Dion. dicit 7. cap. angelicæ hierarch. * Ergo angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

¶ 2. Præterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur angelus qui fuit supremus inter omnes, peccauit, sequitur quod ordinatio diuina fuerit frustrata in nobilissima creatura. Quod est inconueniens.

¶ 3. Præterea, Quanto aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus potest ab illo deficere. Sed angelus quanto est superior, tanto magis inclinatur in Deum. Ergo minus potest à Deo peccando deficere. Et sic videtur, quod angelus, qui peccauit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

hom. 34. in euag. ante medium. SED contra est, quod dicit Gregor. in homil. * de Centum ouibus, quod primus angelus qui peccauit, dum cunctis agminibus angelorum prælatus, eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit.

RESPONDEO dicendum, quod in peccato est duo considerare, scilicet pronitatem ad peccandum, & motiuum ad peccandum. Si ergo consideremus in angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur quod peccauerint superiores angeli, quam inferiores. Et propter hoc Dam. * dicit, quod maior eorum, qui peccauerunt, fuit terrestri ordini prælatus. Et videtur hæc opinio consonare positioni Platonicorum, quam August. recitat in lib. de Ciuit. Dei † octauo & decimo. Dicunt enim, quod omnes dij erant boni. Sed dæmonum quidam boni, quidam mali. Deos nominantes substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari superius: dæmones vero substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari inferius, superiores hominibus ordine naturæ. Sed est abiicienda

(marginal: lib. 2. c. 4. — lib. 8. c. 6. & 7. & lib. 10. c. 9. 10. & 11. tom. 5.)

hæc

hæc opinio tanquam à fide aliena: quia tota creatura corporalis administratur à Deo per angelos, vt Aug. dicit 3. de Trinit. * Vnde nihil prohibet dicere, inferiores angelos diuinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora, superiores vero ad administrandum corpora superiora, supremos vero ad assistendum Deo. Et secundum hoc Damasc. † dicit, quod illi, qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus. In quorum etiam ordine aliqui boni angeli permanserunt. Si vero consideretur motiuum ad peccandum, maius inuenitur in superioribus, quam in inferioribus. Fuit enim dæmonum peccatum superbia, vt supra dictum est *. Cuius motiuum est excellentia, quæ fuit maior in superioribus. Et ideo Gregor. † dicit quod ille qui peccauit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius. Quia peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio. Vnde magis videtur consideranda esse ratio quæ sumitur à motiuo ad peccandum. Non est tamen inde alij opinioni præiudicandum, quia etiam in principe inferiorum angelorum potuit esse aliquod motiuum ad peccandum.

*lib. 3. de Trin. c. 4. & 5. to. 3.*

*de fide cathol. li. 2. c. 4.*

*art. 2. huius quæst.*

*† Gregor. loco cit. in argu. sed contra.*

Ad primum ergo dicendum, quod Cherubim interpretatur plenitudo scientiæ, Seraphim interpretatur ardentes, siue intendentes. Et sic patet, quod Cherubim denominatur à scientia, quæ potest esse cum mortali peccato *e*: Seraphim vero denominatur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali esse non potest. Et ideo primus angelus peccans non est denominatus Seraphim, sed Cherubim.

*e 327*

Ad secundum dicendum, quod diuina intentio non frustratur, nec in his qui peccant, nec in his, qui saluantur. Vtrorumque enim euentum Deus præcognoscit, & ex vtroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate saluat, illos ex sua iustitia punit. Ipsa vero creatura intellectualis dum peccat, à fine debito deficit. Nec hoc est inconueniens in quacumque creatura sublimi. Sic enim creatura intellectualis instituta est à Deo, vt in eius arbitrio positum sit agere propter finem.

Ad tertium dicendum, quod quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo angelo, tamen ei necessitatem non inducebat. Vnde potuit per liberum arbitrium eam non sequi. 327

Art. 8. *Vtrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa peccandi?*

*2. d. 6. a. 2. & d. 34. in expon. lib. ad 2.*

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod peccatum primi angeli peccantis non fuit aliis causa

 peccandi.

peccandi. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccauerunt, vt Damasc. *, dicit. Ergo peccatum vnius non fuit aliis causa peccandi.

* li. c. 4.

¶ 2. Præterea, Primum peccatum angeli non potest esse nisi superbia, vt supra dictum est *. Sed superbia excellentiam quærit. Magis autem excellentiæ repugnat, quod aliquis inferiori subdatur, quam superiori. Et sic non videtur quod dæmones peccauerint per hoc, quod voluerunt subesse alicui superiorum angelorum potius quam Deo. Sic autem peccatum vnius angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset, vt sibi subiicerentur. Non ergo videtur quod peccatum primi angeli fuerit causa peccandi aliis.

art. 2. huius quæst.

¶ 3. Præterea, Maius peccatum est velle subesse alteri contra Deum, quam contra Deum alteri velle præesse: quia minus habet de motiuo ad peccandum. Si ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi in hoc quod eos, vt sibi subiicerentur, induxit: grauius peccassent inferiores angeli, quam supremus. Quod est contra illud Psal. 103. Draco iste, quem formasti. Dicit gloss.* Qui cæteris in esse erat excellentior, factus est in malitia maior. Non ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi.

in gloss. ordin. ib & dicitur esse Aug.

SED contra est, quod dicitur Apoc. 12. quod draco traxit secum tertiam partem stellarum.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi: non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens. Cuius signum ex hoc apparet, quod omnes dæmones illi supremo subduntur, vt manifestè apparet per illud quod dicit Dominus Matt. 25. Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & angelis eius. Habet enim hoc ordo diuinæ iustitiæ, vt cuius suggestioni aliquis consentit in culpa, eius potestati subdatur in pœna, secundum illud 2. Pet. 2. A quo quis superatus est, huic seruus addictus est.

Ad primum ergo dicendum, quod licet simul dæmones peccauerint, tamen peccatum vnius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum vel exhortandum, vel etiam consentiendum
127 temporis mora e: sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum, & ad consentiendum, & locutione vocali ad exhortandum: quorum vtrumque tempore agitur. Manifestum est autem, quod etiam homo simul dum aliquid iam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui. Et in vltimo instanti locutionis, in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod

est quod dicitur: vt patet maximè in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato ergo tempore locutionis, & deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti, in quod primus angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam consentire.

Ad secundum dicendum, quod superbus cæteris paribus magis vult subesse superiori, quam inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse, quam superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam dæmonum, quod subesse inferiori voluerunt, in eius principatum consentientes: ad hoc eum principem & ducem habere volentes, vt virtute naturali suam vltimam beatitudinem consequerentur: præsertim quia supremo angelo naturæ ordine etiam tunc subiecti erant.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, * angelus non habet aliquid retardans, sed secundum suam totam virtutem mouetur in illud ad quod mouetur siue in bonum, siue in malum. Quia igitur supremus angelus maiorem habuit naturalem virtutem, quam inferiores, intentiori motu in peccatum prolapsus est. Et ideo factus est etiam in malitia maior. q. 26. a. 6.

Art. 9. *Vtrum tot peccauerunt, quot permanserunt?* 328

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod plures peccauerunt de angelis, quam permanserunt. Quia vt dicit Philosoph. * malum est vt in pluribus, bonum vt in paucioribus. li. 2. Eth. c. 6. à medio to. 5.

¶ 2. Præterea, Iustitia & peccatum eadem ratione inueniuntur in angelis & hominibus. Sed in hominibus plures inueniuntur mali, quam boni: secundum illud Eccl. 1. Stultorum infinitus est numerus. Ergo pari ratione in angelis.

¶ 3. Præterea, Angeli distinguuntur secundum personas, & secundum ordines. Si igitur plures personæ angelicæ remanserunt, videtur etiam, quod non de omnibus ordinibus aliqui peccauerunt.

SED contra est, quod dicitur 4. Reg. 6. Plures nobiscum sunt, quam cum illis. Quod exponitur de bonis angelis qui sunt nobiscum in auxilium, & de malis qui nobis aduersantur.

RESPONDEO dicendum, quod plures angeli permanserunt quam peccauerunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem. Ea vero quæ contra naturam fiunt, vt in paucioribus accidunt. Natura enim consequitur suum effectum, vel semper, vel vt in pluribus.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc, quod sequuntur bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In angelis autem non est nisi natura intellectualis. Vnde non est similis ratio. Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod diabolus maior fuit de inferiori ordine angelorum, qui præsunt terrestribus: manifestum est, quod non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. Secundum vero illos, qui ponunt maiorem diabolum de supremo fuisse ordine: probabile est, quod de quolibet ordine aliqui ciciderunt: sicut in
a ut in *a* quemlibet ordinem homines assumuntur in
316 supplementum ruinæ angelicæ. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrij, quæ secundum quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest. In sacra Scriptura tamen nomina quorumdam ordinum, vt Seraphim & Thronorum, dæmonibus non attribuuntur: quia hæc nomina sumuntur ab ardore charitatis, & ab inhabitatione Dei, quæ non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina Cherubim, Potestatum & Principatuum; quia hæc nomina sumuntur à scientia & potentia, quæ
326 bonis, malisque possunt esse communia *c*.

## QVAESTIO LXIV.

*De pœna dæmonum, in quatuor articulos diuisa.*

CONsequenter quæritur de pœna dæmonum.
ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.
¶ Primo, de obtenebratione intellectus.
¶ Secundo, de obstinatione voluntatis.
¶ Tertio, de dolore ipsorum.
¶ Quarto, de loco pœnali ipsorum.

329 Art. 1. *Vtrum intellectus dæmonis sit obtenebratus per priuationem cognitionis omnis veritatis?*

*2.d.7.q.2. art.1. & mal.q.16 art.6.* AD primum sic proceditur. Videtur, quod intellectus dæmonis sit obtenebratus per priuationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, magis cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriæ non conuenit, cum ad magnam beatitudinem pertinere videatur: in tantum quod quidam vltimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo dæmones priuantur omni cognitione veritatis.

¶ 2. Præterea, Id quod est maximè manifestum in natura,

natura, videtur esse maximè manifestum in Angelis, siue bonis siue malis. Quod enim non sit nobis maximè manifestum, contingit ex debilitate intellectus nostri à phantasmatibus accipientis: sicut ex debilitate oculi noctuæ contingit, quod non posit videre lumen solis. Sed dæmones non possunt cognoscere Deum, qui est secundum se manifestissimus, cum sit in summo veritatis, eo quod non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

¶ 3. Præterea, Cognitio rerum angelis conueniens est duplex, secundum Aug. *scilicet matutina & vespertina. Sed cognitio matutina non competit dæmonibus: quia non vident res in verbo. Nec cognitio vespertina: quia cognitio vespertina refert res cognitas ad laudem creatoris. Vnde post vespere fit mane, vt dicitur Genes. 1. Ergo dæmones non possunt cognitionem de rebus habere.

*li. 4. super Gen. c. 22. tom. 3.*

¶ 4. Præterea, Angeli in sua conditione cognouerunt mysterium regni Dei, vt August. † dicit quarto super Gen. ad litteram. Sed dæmones hac cognitione priuati sunt. Quia si cognouissent, nequaquam dominum gloriæ crucifixissent, vt dicitur 1. Corint. 2. Ergo pari ratione omni alia cognitione veritatis sunt priuati.

*lib. 14. c. 19. non procul à principio tom. 3.*

¶ 5. Præterea, Quamcumque veritatem aliquis scit: aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia: aut accipiendo ab alio, sicut quæ scimus addiscendo: aut experientia longi temporis, sicut scimus inueniendo. Sed dæmones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam, quia ab eis diuisi sunt boni angeli, sicut lux à tenebris, vt August. * dicit. Omnis autem manifestatio fit per lumen, vt dicitur Ephes. 5. Similiter etiam neque per reuelationem, neque addiscendo à bonis angelis: quia non est conuentio lucis ad tenebras, vt dicitur 2. Corint. 6. Neque per experientiam longi temporis: quia experientia à sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

*lib. 11. de Ciu. Dei. c. 19. & 33. to. 5.*

SED contra est, quod Dion. dicit * 4. cap. de diu. nom. quod data sunt dæmonibus aliqua dona, quæ nequaquam mutata esse dicimus: sed sunt integra, & splendidissima. Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

*c. 4. par. à parum à medio.*

RESPONDEO dicendum, quod duplex est cognitio veritatis. Vna quæ habetur per gratiam: alia quæ habetur per naturam. Et ista quæ habetur per

 gratiam,

gratiam, est duplex. Vna quæ est speculatiua tantum, sicut cum alicui aliqua secreta diuinorum reuelantur. Alia vero, quæ est affectiua producens amorem Dei. Et hæc propriè pertinet ad donum sapientiæ c. Harum autem trium cognitionum prima in dæmonibus nec est ablata, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus, vel mens. Propter simplicitatem autem suæ substantiæ à natura eius aliquid subtrahi non potest: vt sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur per subtractionem manus, aut pedis, aut alicuius huiusmodi. Et ideo dicit Dion.* quod dona naturalia in eis integra manent. Vnde naturalis cognitio in eis non est diminuta. Secunda autem cognitio, quæ est per gratiam in speculatione consistens, non est in eis totaliter ablata, sed diminuta: quia de huiusmodi secretis diuinis tantum reuelatur eis, quantum oportet, vel mediantibus angelis, vel per aliqua temporalia diuinæ virtutis effecta, vt dicit Aug. 9. de Ciu.* Dei. Non autem sicut ipsis sanctis angelis, quibus plura, & clarius reuelantur in ipso verbo. A tertia vero cognitione sunt totaliter priuati, sicut & à charitate.

*6 c*

*loco citato in art. sed contra.*

*lib. 9. de ciu. Dei. c. 21. circa medium tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod fœlicitas consistit in applicatione ad id, quod superius est. Substantiæ autem separatæ sunt ordine naturæ supra nos. Vnde aliqualis ratio fælicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatas, licet perfecta eius fælicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiæ separatæ cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut & nobis cognoscere naturas sensibiles. Vnde sicut in hoc non est fælicitas hominis, quod cognoscat naturas sensibiles, ita non est fælicitas angelo in hoc, quod cognoscat substantias separatas.

Ad secundum dicendum, quod illud, quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc, quod excedit proportionem intellectus nostri, & non solum propter hoc, quod intellectus noster accipit à phantasmatibus. Excedit autem diuina substantia non solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus angelici. Vnde nec ipse angelus secundum suam naturam potest cognoscere Dei substantiam. Potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam, quam homo, propter perfectionem sui intellectus. Et talis cognitio remanet etiam in dæmonibus. Licet enim non habeant puritatem, quæ est per gratiam, habent tamen puritatem

tem naturæ, quæ sufficit ad cognitionem Dei, quæ eis competit ex natura.

Ad tertium dicendum, quod creatura tenebra est comparata excellentiæ diuini luminis. Et ideo cognitio creaturæ in propria natura, vespertina dicitur. Vespere enim est tenebris adiunctum, habet tamen aliquid de luce. Cum autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur & cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem Creatoris, vt in bonis angelis, habet aliquid de luce diuina, & potest dici vespertina. Si autem non referatur in Deum, sicut in dæmonibus, non dicitur vespertina, sed nocturna. Vnde & in Gen. legitur, quod tenebras, quas Deus à luce separauit, vocauit noctem.

Ad quartum dicendum, quod mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem angeli à principio aliquo modo cognouerunt [e], maximè *a 290* ex quo beatificati sunt visione verbi, quam dæmones nunquam habuerunt. Non tamen omnes angeli cognouerunt perfectè, neque æqualiter [e]. *b 523* Vnde dæmones multo minus, Christo existente in mundo, perfectè mysterium incarnationis cognouerunt. Non enim innotuit eis, vt Augustinus * dicit, sicut angelis sanctis, qui Verbi participata æternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quędam temporalia effecta. Si autem perfectè, & per certitudinem cognouissent ipsum esse filium Dei, & effectum passionis eius, nunquam Dominum gloriæ crucifigi procurassent.

** lib.9. de ciui. Dei c. 21. non procul à princ. tomo 5.*

Ad quintum dicendum, quod dæmones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Vno modo subtilitate suæ naturæ. Quia, licet sint obtenebrati per priuationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Secundo per reuelationem à sanctis angelis, cum quibus non conueniunt quidem per conformitatem voluntatis; conueniunt autem similitudine intellectualis naturæ, secundum quam possunt accipere quod ab aliis manifestatur. *b 270* Tertio modo cognoscunt per experientiam longi temporis, non quasi à sensu accipiente [e], sed dum in rebus singularibus completur similitudo eius speciei intelligibilis, quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognouerunt futura, vt supra de cognitione angelorum dictum est*. *330*

** qu. 57. art.8.*

Art. 2. *Vtrum voluntas dæmonũ sit obstinata in malo?*

*2. d.7. q.1. a.2. & veri. qu. 24. ar.1. & art.2. cor. & mal. qu. 16. art.5.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas dæmonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrij ad naturam intellectualis naturæ per

232 pertinet, quæ manet in dæmonibus c. Sed libertas arbitrij per se, & prius ordinatur ad bonum, quam ad malum. Ergo voluntas dæmonis non est ita obstinata in malo, quin possit redire ad bonum.

¶ 2. Præterea, Maior est misericordia Dei, quæ est infinita, quam dæmonis malitia, quæ est finita. A malitia autem culpæ ad bonitatem iustitiæ nullus redit, nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam dæmones à statu malitiæ possunt redire ad statum iustitiæ.

¶ 3. Præterea, Si dæmones habent voluntatem obstinatam in malo, maximè haberent eam obstinatam in peccato quo peccauerunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia: quia nec motiuum manet, scilicet eius excellentia. Ergo dæmon non est obstinatus in malitia.

¶ 4. Præterea, Gregor. dicit, quod homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. Sed dæmones inferiores per primum ceciderunt, vt supra dictum est *. Ergo eorum casus per alium reparari potuit. Ergo non sunt in malitia obstinati.

*q. præced. art. 8.*

¶ 5. Præterea, Quicumque est in malitia obstinatus, nunquam bonum opus operatur. Sed dæmon aliqua bona opera facit. Confitetur enim veritatem, dicens Christo, Scio quia sis sanctus Dei. Matth. 8. Dæmones etiam credunt, & contremiscunt: vt dicit Iacob. 3. Dion. etiam dicit 4. cap. * de diu. nom. quod bonum, & optimum concupiscunt esse, viuere, & intelligere. Ergo non sunt obstinati in malitia.

** c. 4. par. 4. parum à medio & non multum ante finem.*

SED contra est, quod dicitur in Psal. 73. Superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper. Quod de dæmonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseuerant.

RESPONDEO dicendum, quod Origenis † positio fuit, quod omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrij potest flecti & in bonum & in malum, excepta anima Christi propter vnionem verbi. Sed hæc positio tollit veritatem beatitudinis à sanctis angelis, & hominibus: quia stabilitas sempiterna est de ratione veræ beatitudinis. Vnde & vita æterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturæ sacræ, quæ dæmones, & homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos pronunciat. Vnde hæc positio est tanquam erronea reputanda: & & tenēdum est firmiter secundum fidem catholicam, quod & voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono, & voluntas dæmonum obstinata est in malo. Causam autem huius obstinationis debes accipere, non ex

*† l. 1. periarchon. c. 6. à med. & c. 5. to. 4.*

grau i

grauitate culpæ, sed ex conditione naturæ status. Hoc enim est hominibus mors, quod angelis casus, vt Damasc.* dicit. Manifestum est autem, quod omnia mortalia peccata hominum, siue sint magna, siue sint parua, ante mortem sunt remissibilia, post mortem vero irremissibilia, & perpetuo manentia.

*lib. 2. ort. fidei. c. 4. in fin.*

Ad inquirendum ergo causam huiusmodi obstinationis, considerandum est, quod vis appetitiua in omnibus proportionatur apprehensiuæ, à qua mouetur sicut mobile à motore. Appetitus enim sensitiuus est boni particularis, voluntas vero vniuersalis, vt supra dictum* est: sicut & sensus apprehensiuus est singularium, intellectus vero vniuersalium. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum: sicut & nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus: homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de vno ad aliud, habens viam procedendi ad vtrumque oppositorum, Vnde & voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere, & contrario adhærere: voluntas autem angeli adhæret fixe, & immobiliter. Et ideo si consideretur ante adhæsionem, potest libere adhærere, & huic, & opposito, in his scilicet, quæ non naturaliter vult. Sed postquam jam adhæsit, immobiliter adhæret. Et ideo consueuit dici, quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum, & ante electionem, & post: liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad vtrumque oppositum ante electionem, sed non post. Sic igitur & boni angeli semper adhærentes justitiæ, sunt in illa confirmati, mali vero peccantes sunt in peccato obstinati. De obstinatione vero hominum damnatorum infra dicetur*.

*quæst. 59. art. 4.*

*in 3. par. quam nõ absoluit.*

Ad primum ergo dicendum, quod boni, & mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum, & conditionem suæ naturæ, vt dictum est*.

** in corpore art.*

Ad secundum dicendum, quod misericordia Dei liberat à peccato pœnitentes. Illi vero qui pœnitentiæ capaces non sunt, immobiliter malo adhærent: & per diuinam misericordiam non liberantur.

Ad tertium dicendum, quod adhuc manet in diabolo peccatum, quo primo peccauit, quantum ad appetitum, licet non quantum ad hoc, quod credat se posse obtinere. Sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, & velit facere: & postea adimatur ei potestas, nihilominus voluntas homicidij in eo manere potest, vt velit fecisse, vel velit facere si posset.

Ad quartum dicendum, quod non eſt tota cauſa, quare peccatum hominis ſit remiſsibile, quia alio ſuggerente peccauit. Et ideo ratio non ſequitur.

Ad quintum dicendum, quod actus dæmonis eſt duplex. Quidam ſcilicet ex voluntate deliberata procedens, & is propriè poteſt dici actus eius. Et talis actus dæmonis ſemper eſt malus. Quia etſi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen benefacit. Sicut dum veritatem dicit, vt decipiat, & dum non voluntariè credit, & confitetur, ſed rerum euidentia coactus. Alius autem actus dæmonis eſt naturalis: qui bonus eſſe poteſt, & atteſtatur bonitati naturæ. Et tamen tali bono actu abutuntur ad malum.

331 Art. 3. *Vtrum dolor ſit in dæmonibus?*

*2. d. 3. q. 1. a. 2. co. & ver. q. 24. art. 1. co. 2. & q. 26. a. 1. ad 5. & ar. 8. cor. princ. & ad 5.*

** lib. 2. de Gen. cõt. Manich cap. 17. circa medium. tom. 1.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod dolor non ſit in dæmonibus. Cum enim dolor, & gaudium opponantur, non poſſunt eſſe ſimul in eodem. Sed in dæmonibus eſt gaudium. Dicit enim Aug.* contra Manichæos: Diabolus poteſtatem habet in eos, qui Dei præcepta contemnunt; & de hac tam infælici poteſtate lætatur. Ergo in dæmonibus non eſt dolor.

¶ 2. Præterea, Dolor eſt cauſa timoris. De his enim timemus, dum futura ſunt, de quibus dolemus, dum præſentia ſunt. Sed in dæmonibus non eſt timor: ſecundum illud Iob. 16. Factus eſt, vt nullum timeret. Ergo in dæmonibus non eſt dolor.

¶ 3. Præterea, Dolere de malo, eſt bonum. Sed dæmones non poſſunt benefacere. Ergo non poſſunt dolere ad minus de malo culpæ, quod pertinet ad vermem conſcientiæ.

SED contra eſt, quod peccatum dæmonis eſt grauius, quam peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati: ſecundum illud Apocal. 18. Quantum glorificauit ſe, & in deliciis fuit, tantum date ei tormentum, & luctum. Ergo multo magis diabolus, qui maximè ſe glorificauit, punitur doloris luctu.

RESPONDEO dicendum, quod timor, dolor, gaudium, & huiuſmodi, ſecundum quod ſunt paſsiones,
301 in dæmonibus eſſe non poſſunt. Sic enim ſunt propriæ appetitus ſenſitiui, qui eſt virtus in organo corporali. Sed ſecundum quod nominant ſimplices actus voluntatis, ſic poſſunt eſſe in dæmonibus. Et neceſſe eſt dicere quod in eis ſit dolor. Quia dolor ſecundum quod ſignificat ſimplicem actum voluntatis, nihil eſt aliud quam reniſus voluntatis ad id quod eſt vel non eſt. Patet autem, quod dæmones multa vellent non eſſe quæ ſunt, & eſſe quæ non ſunt. Vellent

lent enim cum ſint inuidi, damnari eos qui ſaluantur. Vnde oportet dicere, quod in eis ſit dolor. Et præcipuè, quia de ratione pœnæ eſt, quod voluntati repugnet: priuantur etiam beatitudine, quam naturaliter appetunt. Et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur:

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium & dolor de eodem ſunt oppoſita, non autem de diuerſis. Vnde nihil prohibet, vnum ſimul dolere de vno, & gaudere de alio: & maximè ſecundum quod dolor & gaudium important ſimplices voluntatis actus. Quia non ſolum in diuerſis, ſed etiam in vna & eadem re poteſt eſſe aliquid quod volumus, & aliquid quod nolumus.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut in dæmonibus eſt dolor de præſenti, ita & timor de futuro. Quod autem dicitur, Factus eſt vt nullum timeret: intelligitur de timore Dei cohibente à peccato. Alibi namque ſcriptum eſt, quod dæmones credunt & contremiſcunt.

Ad tertium dicendum, quod dolere de malo culpæ propter ſe, atteſtatur voluntatis bonitati, cui malum culpæ opponitur. Dolere autem de malo pœnæ, vel de malo culpæ propter pœnam, atteſtatur bonitati naturæ, cui malum pœnæ opponitur. Vnde Auguſt. dicit 19. de Ciuitate Dei *, quod dolor amiſsi boni in ſupplicio, teſtis eſt naturæ bonæ. Dæmon ergo cum peruerſæ ſit voluntatis & obſtinatæ, de malo culpæ non dolet.

* *lib. 19. c. 13. poſt med. to. 5.*

Art. 4. *Vtrum aër iſte ſit locus pœnalis dæmonum?* 332

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod aër iſte non ſit locus pœnalis dæmonum. Dæmon enim eſt natura ſpiritualis. Natura autem ſpiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus eſt dæmonibus pœnalis.

*4. d. ſt 45 q. 1. ar. 3. cor. & ad 4. & diſt. 47. q. 1. a. 3 q. 4. ad 2.*

¶ 2. Præterea, Peccatum hominis non eſt grauius quam peccatum dæmonis. Sed locus pœnalis hominis eſt infernus. Ergo multo magis dæmonis. Ergo non aër caliginoſus.

¶ 3. Præterea, Dæmones puniuntur pœna ignis. Sed in aëre caliginoſo non eſt ignis. Ergo aër caliginoſus non eſt locus pœnæ dæmonum.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit 3. ſuper Geneſ. ad lit. * quod aër caliginoſus eſt quaſi carcer dæmonibus vſque ad tempus iudicij.

*lib. 3. ſup. Gen. c. 10. à medio tom. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod angeli ſecundum ſuam naturam medij ſunt inter Deum & homines. Habet autem hoc diuinæ prouidentiæ ratio, quod

quod inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per diuinam prouidentiam. Vno modo directè: dum scilicet aliquis inducitur ad bonum, & retrahitur à malo: & hoc decenter fit per angelos bonos. Alio modo indirectè: dum scilicet aliquis exercetur impugnatus per impugnationem contrarij. Et hanc procurationem boni humani conueniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab vtilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo dæmonibus duplex locus pœnalis debetur. Vnus quidem ratione suæ culpæ, & hic est infernus: alius autem ratione exercitationis humanæ, & sic debetur eis caliginosus aër. Procuratio autem salutis humanæ protenditur vsque ad diem iudicij. Vnde & vsque tunc durat ministerium angelorum, & exercitatio dæmonum. Vnde & vsque tunc & boni angeli ad nos huc mittuntur, & dæmones in hoc aëre caliginoso sunt ad nostrum exercitium. Licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos, quos ad malum induxerunt: sicut & aliqui boni angeli sunt cum animabus sanctis in cælo. Sed post diem iudicij omnes mali tam homines, quam angeli in inferno erunt, boni vero in cælo.

Ad primum ergo dicendum, quod locus non est pœnalis angelo, aut animæ, quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum angelus vel anima apprehendit se esse in loco non conuenienti suæ voluntati.

Ad secundum dicendum, quod anima secundum ordinem naturæ non præfertur alteri animæ sicut dæmones ordine naturæ præferuntur hominibus. Vnde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod aliqui dixerunt, vsque ad diem iudicij differri pœnam sensibilem tam dæmonum, quam animarum, & similiter beatitudinem sanctorum differri vsque ad diem iudicij. Quod est erroneum & repugnans Apostoli sententiæ, qui dicit 2.Cor.5. Si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, domũ habemus in cœlo. Alij vero licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de dæmonibus. Sed melius est dicendum, quod idem iudicium sit de malis animabus & malis angelis: sicut idem iudicium est de bonis animabus, & bonis angelis. Vnde dicendum est, quod sicut locus cælestis pertinet ad gloriam angelorum, tamen gloria eorum non minuitur cum ad nos veniunt: quia considerant illum locum esse suum, eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui, dum actu non sedet

ſedet in cathedra. Similiter dicendum eſt, quod dæmones, licet non actu alligentur gehennali igni, dum ſunt in aëre iſto caliginoſo: tamen ex hoc ipſo, quod ſciunt illam alligationem ſibi deberi, eorum pœna non diminuitur. Vnde dicitur in quadam gloſſ.* Iacobi 3. quod portant ſecum ignem gehennæ quocumque vadant. Nec eſt contra hoc quod rogauerunt Dominum, vt non mitteret eos in abyſſum: vt dicitur Luc. 8. quia hoc petierunt reputantes ſibi pœnam, ſi excluderentur à loco, in quo poſſunt hominibus nocere. Vnde Matth. 8. dicitur, quod deprecabantur eum, ne expelleret eos extra regionem.

* *In gloſ. ord. ſup. illud, Inflammat rotam.*

## QVAESTIO LXV.

*De opere creationis creaturæ corporalis, in quatuor articulos diuiſa.*

POſt conſiderationem ſpiritualis creaturæ conſiderandum eſt de creatura corporali. In cuius productione tria opera Scriptura commemorat: ſcilicet opus creationis, cum dicitur, In principio creauit Deus cœlum & terram, &c. Opus diſtinctionis, cum dicitur, Diuiſit lucem à tenebris: & aquas, quæ ſunt ſupra firmamentum, ab aquis, quæ ſunt ſub firmamento. Et opus ornatus, cum dicitur, Fiant luminaria in firmamento, &c. Primo ergo conſiderandum eſt de opere creationis. Secundo, de opere diſtinctionis. Tertio, de opere ornatus.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum creatura corporalis ſit à Deo?

¶ Secundo, vtrum ſit facta propter bonitatem Dei?

¶ Tertio, vtrum ſit facta à Deo mediantibus angelis?

¶ Quarto, vtrum formæ corporum ſint ab angelis, an immediate à Deo?

Art. I. *Vtrum creatura corporalis ſit à Deo?* 333

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod creatura corporalis non ſit à Deo. Dicitur enim Eccleſ. 3. Didici quod omnia, quæ fecit Deus, perſeuerant in æternum. Sed corpora viſibilia non perſeuerant in æternum. Dicitur enim 2. Cor. 4. Quæ videntur, temporalia ſunt: quæ autem non videntur, æterna. Ergo Deus non fecit corpora viſibilia.

*2. d. 37. q. 1. art. 2. cor. & 2. con. c. 6. & 15. & lib. 3. c. 1. & po q. 3. a. 5. co. & op. 25. lib. 3. c. 2.*

¶ 2. Præterea, Gen. 1. dicitur, Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Sed creaturæ corporales ſunt malæ. Experimur enim eas in multis noxias, vt patet in multis ſerpentibus, in æſtu ſolis, & huiuſmodi. Ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturæ igitur corporales non ſunt à Deo.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Id quod est à Deo, non retrahit
à Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturæ corporales
retrahunt à Deo. Vnde Apost. dicit 2. Corinth. 3. Non
contemplantibus nobis quæ videntur. Ergo creaturæ
corporales non sunt à Deo.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 120. Qui fe-
cit cœlum, & terram, mare, & omnia quæ in eis sunt.

RESPONDEO dicendum, quod quorundam
hæreticorum positio est, quod visibilia ista non sunt
creata à bono Deo, sed à malo principio. Et ad argu-
mentum sui erroris assumunt quod Apost. dicit 2.
Cor. 4. Deus huius seculi excæcauit mentes infide-
lium. Hæc autem positio est omnino impossibilis. Si
enim diuersa in aliquo vniantur, necesse est huius
vnionis causam esse aliquam: non enim diuersa se-
20 cundum se vniuntur e. Et inde est, quod quandocum-
que in diuersis inuenitur aliquid vnum, oportet quod
illa diuersa illud vnum ab aliqua vna causa recipiant:
sicut diuersa corpora calida habent calorem ab igne.
Hoc autem quod est esse communiter, inuenitur in
omnibus rebus quantumcumque diuersis. Necesse est
ergo esse vnum essendi principium, à quo esse ha-
beant quæcumque sunt quocumque modo, siue sint
inuisibilia & spiritualia, siue sint visibilia, & corpora-
234 lia e. Dicitur autem diabolus esse Deus huius seculi,
non creatione, sed quia seculariter viuentes ei ser-
uiunt, eo modo loquendi quo Apostolus loquitur ad
Phil. 3. Quorum Deus venter est.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes creaturæ
Dei, secundum aliquid in æternum perseuerant, ad
minus secundum materiam: quia creaturæ numquam
in nihilum redigentur, etiam si sint corruptibiles. Sed
quanto creaturæ magis appropinquant ad Deum, qui
47 est immobilis, tanto magis sunt immobiles e. Nam
creaturæ corruptibiles in perpetuum manent secun-
512 dum materiam e, sed mutantur secundum formam
substantialem. Creaturæ vero incorruptibiles perma-
nent quidem secundum substantiam, sed sunt muta-
43 biles secundum alia, puta secundum locum e, vt cor-
49 pora cælestia: vel secundum affectiones, vt creaturæ
spirituales. Quod autem Apostolus dicit, quæ viden-
tur, temporalia sunt: & si verum sit etiam quantum
ad ipsas res in se consideratas, secundum quod omnis
creatura visibilis subiacet tempori, vel secundum
suum esse, vel secundum suum motum: tamen Apo-
stolus intendit loqui de visibilibus secundum quod
sunt hominis præmia. Nam præmia hominis, quæ
sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt.

Quæ

Quæ autem ſunt in rebus inuiſibilibus, permanent in æternum. Vnde & ſupra præmiſerat. Aeternum gloriæ pondus operatur in nobis.

Ad ſecundum dicendum, quod creatura corporalis ſecundum ſuam naturam eſt bona: ſed non eſt bonum vniuerſale: ſed eſt quoddam bonum particulare & contractum: ſecundum quam particularitatem & contractionem ſequitur in ea contrarietas *e*, per quam vnum contrariatur alteri, licet vtrumque in ſe ſit bonum. 123 Quidam autem æſtimantes res non ex earum natura, ſed ex ſuo proprio commodo: quæcumque ſibi nociua ſunt, ſimpliciter mala arbitrantur, non conſiderantes, quod id quod eſt vni nociuum quantum ad aliquid, vel alteri, vel eidem quantum ad aliquid eſt proficuum. Quod nequaquam eſſet, ſi ſecundum ſe corpora eſſent mala & noxia.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ, quantum eſt de ſe, non retrahunt à Deo, ſed in ipſum ducunt: quia inuiſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur, vt dicitur Rom. 1. Sed quod auertant à Deo hoc eſt ex culpa eorum, qui inſipienter eis vtuntur. Vnde dicitur Sap. 14. quod creaturæ factæ ſunt in muſcipulam pedibus inſipientium. Et hoc ipſum, quod ſic à Deo abducunt, atteſtatur quod ſunt à Deo. Non enim abducunt inſipientes à Deo, niſi alliciendo ſecundũ aliquid boni in eis exiſtẽs *e*, quod habẽt à Deo

Art. 2. *Vtrum creatura corporalis ſit facta propter Dei bonitatem?* 25 334

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod creatura corporalis non ſit facta propter Dei bonitatem. *Sup. q. 29 a. 5. ad 2. & opu 3. c. 100. & 101.* Dicitur enim Sap. 1. Creauit Deus vt eſſent omnia. Ergo omnia ſunt creata propter proprium eſſe, & non propter Dei bonitatem.

¶ 2. Præterea, Bonum habet rationem finis. Ergo id quod eſt magis bonum in rebus, eſt finis minus boni. Creatura autem ſpiritualis comparatur ad corporalem, ſicut maius bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis eſt propter ſpiritualem, & non propter Dei bonitatem.

¶ 3. Præterea, Iuſtitia non dat inæqualia, niſi inæqualibus. Sed Deus eſt iuſtus. Ergo ante omnem inæqualitatem à Deo creatam, eſt inæqualitas à Deo non creata. Sed inæqualitas à Deo non creata, non poteſt eſſe niſi quæ eſt ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas ſequitur ex diuerſis motibus liberi arbitrij. Creaturæ autẽ corporales ſũt inæquales ſpiritualibus. Ergo creaturæ corporales ſunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrij, & non propter Dei bonitatem.

SED

SED contra eſt, quod dicitur Prouerbiorum 16. Vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus.

RESPONDEO dicendum, quod Origen. poſuit, quod creatura corporalis non eſt facta ex prima Dei intentione, ſed ad pœnam creaturæ ſpiritualis peccantis. Poſuit enim, quod Deus à principio creaturas ſpirituales ſolas fecit, & omnes æquales *e*. Qua-
250 rum, cum eſſent liberi arbitrij, quædam conuerſæ ſunt in Deum, & ſecundum quantitatem conuerſionis ſortitæ ſunt maiorem vel minorem gradum, in ſua ſimplicitate remanentes. Quædam vero auerſæ à Deo, alligatæ ſunt corporibus diuerſis, ſecundum modum auerſionis à Deo. Quæ quidem poſitio erronea eſt. Primo quidem, quia contrariatur Scripturæ, quæ narrata productione cuiuſlibet ſpeciei creaturę corporalis, ſubiungit: Vidit Deus quia hoc eſſet bonum: quaſi diceret, quod vnumquodque ideo factum eſt, quia bonum eſt ipſum eſſe. Secundum autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta eſt: non quia bonum eſt eam eſſe, ſed vt malum alterius puniretur. Secundo, quia ſequeretur quod mundi corporalis diſpoſitio quæ nunc eſt, eſſet à caſu. Si enim ideo corpus ſolis tale factum eſt, vt congrueret alicui peccato ſpiritualis creaturæ puniendo: ſi plures creaturæ ſpirituales ſimiliter peccaſſent, ſicut illa propter cuius peccatum puniendum ponit ſolem creatum: ſequeretur quod eſſent plures ſoles in mundo. Et idem eſſet de aliis: hæc autem ſunt omnino inconuenientia. Vnde hac poſitione remota tamquam erronea, conſiderandum eſt, quod ex omnibus creaturis conſtituitur
309 totum vniuerſum *e*, ſicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius & partium eius velimus finem aſſignare, inueniemus primo quidem, quod ſingulæ partes ſunt propter ſuos actus: ſicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior eſt propter nobiliorem: ſicut ſenſus propter intellectum, & pulmo propter cor. Tertio vero omnes partes ſunt propter perfectionem totius, ſicut & materia propter formam. Partes enim ſunt quaſi materia totius. Vlterius autem totus homo eſt propter aliquem fi-
351 nem extrinſecum, puta vt fruatur Deo *e*. Sic igitur & in partibus vniuerſi vnaquæque creatura eſt propter ſuum proprium actum & perfectionem. Secundo autem creaturę ignobiliores ſunt propter nobiliores: ſicut creaturæ quæ ſunt infra hominem, ſunt propter hominem. Vlterius autem ſingulæ creaturæ ſunt propter perfectionem totius vniuerſi. Vlterius autem

autem totum vniuersum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem : in quantum in eis per quamdam imitationem diuina bonitas repræsentatur ad gloriam Dei. Quamuis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo & amando *e*. Et sic patet, quod diuina bonitas est finis omnium corporalium. 55 237

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ipso, quod creatura aliqua habet esse, repræsentat diuinum esse, & bonitatem eius *e*. Et ideo per hoc quod Deus creauit omnia vt essent, non excluditur quin creauerit omnia propter suam bonitatem. 31 *b* 137

Ad secundum dicendum, quod finis proximus non excludit finem vltimum. Vnde per hoc quod creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritualem, non remouetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad tertium dicendum, quod æqualitas iustitiæ locum habet in retribuendo. Iustum enim est, quod æqualibus æqualia retribuantur. Non autem habet locum in prima rerum institutione *e*. Sicut enim artifex eiusdem generis lapides in diuersis partibus ædificij ponit absque iniustitia : non propter aliquam diuersitatem in lapidibus præcedentem, sed attendens ad perfectionem totius ædificij, quæ non esset nisi lapides diuersimode in ædificio collocarentur : sic & Deus à principio vt esset perfectio in vniuerso, diuersas & inæquales creaturas instituit secundum suam sapientiam absque iniustitia, nulla tamen præsupposita meritorum diuersitate. 250

Art. 3. *Vtrum creatura corporalis sit producta à Deo mediantibus angelis?* 335

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod creatura corporalis sit producta à Deo mediantibus angelis. Sicut enim res gubernantur per diuinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta, secundum illud Psal. † Omnia in sapientia fecisti. Sed ordinare est sapientis, vt dicitur in princ. * Metaph. Vnde in gubernatione rerum inferiora per superiora reguntur quodam ordine : vt August. dicit * 3. de Trinitate. Ergo & in rerum productione talis ordo fuit quod creatura corporalis tamquam inferior, per spiritualem tanquam superiorem est producta. *2. di. 1. q. 1. a. 4. & opusc. 15 c. 9. & 10.* *† Psal. 103.* ** l. 1. c. 2. tom. 3.* *lib. 3. de trin. c. 4. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, Diuersitas effectuum demonstrat diuersitatem causarum : quia idem semper facit idem. Si ergo omnes creaturæ tam spirituales, quam corporales sunt immediate à Deo productæ, nulla esset

esset inter creaturas diuersitas,nec vna magis distaret à Deo quam alia. Quod patet esse falsum; cum propter longe distare à Deo dicat Philosophus quædam corruptibilia esse.

¶ 3. Præterea, Ad producendum effectum finitum non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est.Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturæ produci potuit, & productum fuit. Quia in talibus non differt esse & posse: præsertim quia nulla dignitas competens alicui secundum suam naturam,ei denegatur,nisi forte ob culpam suam.

SED contra est,quod dicitur Genes. 1. In principio creauit Deus cœlum & terram.Per quæ creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediate à Deo producta.

RESPONDEO dicendum, quod quidam posue-
runt gradatim res à Deo processisse. Ita scilicet quod
ab eo immediate processit prima creatura:& illa pro-
duxit aliam: & sic inde vsque ad creaturam corpo-
249 ream *e*. Sed hæc positio est impossibilis. Quia prima
corporalis creaturæ productio est per creationem,per
235 quam etiam ipsa materia producitur *e*. Imperfectum
242 enim est prius quam perfectum in fieri. Impossibile
est autem aliquid creari nisi à solo Deo.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod
quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se
248 extendit in causando *e*. Semper autem id quod sub-
sternitur in rebus, inuenitur communius quam id
quod informat & restringit ipsum:sicut esse quam vi-
23 uere, & viuere quam intelligere *e*, & materia quam
a forma. Quanto ergo aliquid est magis substratum,
tanto à superiori causa directe procedit.Id ergo quod
est primo substratum in omnibus proprie pertinet ad
causalitatem supremæ causæ. Nulla igitur secunda
causa potest aliquid producere, non præsupposito in
re producta aliquo, quod causatur à superiori causa.
Creatio autem est productio alicuius rei secundum
suam totam substantiam,nullo præsupposito,quod sit
131 vel increatum, vel ab aliquo creatum *e*. Vnde relin-
quitur, quod nihil potest aliquid creare nisi solus
Deus,qui est prima causa.Et ideo vt Moyses ostende-
ret corpora omnia immediate à Deo creata, dixit, In
principio creauit Deus cœlum & terram.

Ad primum ergo dicendum, quod in productione
rerum est aliquis ordo, non quidem vt vna creatura
97 creetur ab alia *e*: ( hoc enim impossibile est ) sed ita
a quod ex diuina sapientia diuersi gradus in creaturis
509 constituuntur.

Ad

Ad secundum dicendum, quod ipse Deus vnus absque suæ simplicitatis detrimento diuersorum cognoscitiuus est, vt supra ostensum * est. Et ideo etiam est secundum diuersa cognita diuersorum productorum causa per suam sapientiam : sicut & artifex apprehendendo diuersas formas producit diuersa artificiata. q.14.art. 1.& q. 15.art 2.

Ad tertium dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi *e* : quia vnum & idem aliter fit & à maiori,& à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo vt nihil præsupponatur,est virtutis infinitæ. Vnde nulli creaturæ competere potest. e 242

Art.4. *Vtrum formæ corporum sint ab angelis?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod formæ corporum sint ab angelis. Dicit enim Boët. in libro * de Trinitate, quod à formis quæ sunt sine materia, veniunt formæ quæ sunt in materia. Formæ autem quæ sunt sine materia, sunt substantiæ spirituales : formæ autem quæ sunt in materia, sunt formæ corporum. Ergo formæ corporum sunt à spiritualibus substantiis. 336 *1.di.36. q.2.art. cor. & 2. dist.1.q. 1.a.4.1. & dist.18 q.2.ar.3. cor.& 3. con.c.24. & 69.& opusc. 34. cap.2.*

¶ 2.Præterea, Omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam *e*. Sed spirituales substantiæ per suam essentiam sunt formæ, creaturæ autem corporales participant formas. Ergo formæ corporalium rerum sunt à spiritualibus substantiis deriuatæ. * *ante medium libri.*

¶ 3.Præterea, Spirituales substantiæ magis habent virtutem causandi,quam corpora cœlestia.Sed corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus. Vnde dicuntur esse generationis & corruptionis causa. Ergo multo magis à spiritualibus substantiis formæ quæ sunt in materia,deriuantur. 1.3.6

SED contra est, quod August.dicit * 3.de Trinit. quod non est putandum, angelis ad nutum seruire hanc corporalem materiam, sed potius Deo. Illi autem ad nutum dicitur seruire corporalis materia, à quo speciem recipit:non ergo formæ corporales sunt ab angelis, sed à Deo. *lib.3. de trin.c.8. in princ. tom.3.*

RESPONDEO dicendum, quod opinio fuit quorumdam, quod omnes formæ corporales deriuantur à substantiis spiritualibus, quas angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt Plato enim posuit formas quæ sunt in materia corporali, diriuari & formari à formis sine materia subsistentibus, per modum participationis cuiusdam *e*. Ponebat enim 34 342

hominem quemdam immaterialiter ſubſiſtentem, & ſimiliter equum, & ſic de aliis, ex quibus conſtituuntur hæc ſingularia ſenſibilia, ſecundum quod in materia corporali remanet quædam impreſsio ab illis formis ſeparatis, per modũ aſsimilationis cuiuſdam, quam participationem vocabat. Et ſecundum ordinem formarum ponebant Platonici ordinem ſubſtantiarum ſeparatum. Puta quod vna ſubſtantia ſeparata eſt, quæ eſt equus, quæ eſt cauſa omnium equorum: ſupra quam eſt quædam vita ſeparata, quam dicebant per ſe vitam & cauſam omnis vitæ. Et vlterius quamdam, quam nominabant ipſum eſſe, & cauſam omnis eſſe. Auicen. vero, & quidam alij non poſuerunt formas rerum corporalium in materia per ſe ſubſiſtere, ſed ſolum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum ſpiritualium exiſtentibus, quas quidem ipſi intelligentias, nos autem angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas, quæ ſunt in materia corporali *e*. Sicut à formis, quæ ſunt in
542 mente artificis, procedunt formæ artificiatorum. Et
242 in idem videtur redire, quod quidam moderni hære-
249 tici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, ſed materiam corporalem à diabolo formatam & per varias ſpecies diſtinctam. Omnes autem hæ opiniones ex vna radice proceſsiſſe videntur. Quærebant enim cauſam formarum, ac ſi ipſæ formæ fierent ſecundum ſeipſas. Sed ſicut probat Ariſt. in * 7. Metaph. id quod proprie fit, eſt compoſitum. Formæ autem corruptibilium rerum habent, vt aliquando ſint, aliquando non ſint, abſque hoc, quod ipſæ generentur, aut corrumpantur: ſed compoſitis generatis, aut corruptis, quia etiam formæ non habent eſſe, ſed compoſita habent eſſe per eas: ſic enim alicui competit fieri, ſicut & eſſe. Et ideo cum ſimile fiat à ſuo ſimili, non eſt quærenda cauſa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, ſed aliquod compoſitum, ſecundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formæ corporales cauſantur non quaſi influxæ ab aliqua immateriali forma, ſed quaſi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente compoſito. Sed quia agens compoſitum, quod eſt
a corpus, mouetur à ſubſtantia ſpirituali creata *e*, vt
541 Aug. dicit * 3. de Trinit. ſequitur vlterius, quod etiam
b formæ corporales à ſubſtantiis ſpiritualibus deri-
543 uentur, non tanquam influentibus formas, ſed tanquam mouentibus ad formas. Vlterius autem reducuntur in Deum ſicut in primam cauſam etiam ſpecies angelici intellectus: quæ ſunt quædam ſemi-

nales

*lib. 7. Meta. text. 26 27. & 32. & lib. 8. tex. 8. 10.)*

** lib. 3. de trin. c. ... & 5. 10.)*

nales rationes corporalium formarum. In prima autem corporalis creaturæ productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formæ corporales, quas in prima productione corpora humana habuerunt, sunt immediatè à Deo productæ e, cui soli ad nutum obedit materia tamquam propriæ causæ. 542 Vnde ad hoc significandum Moyses singulis operibus præmittit: Dixit Deus, fiat hoc vel illud. In quo significatur formatio rerum per verbum Dei facta, à quo secundum Aug. * est omnis forma, & compago, & concordia partium.

*Tract. 1. in Ioan. à medio. l. 9. & 1. de Gen. ad lit. cap. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod Boët. intelligit per formas, quæ sunt sine materia, rationes rerum, quæ sunt in mente diuina, sicut etiam Apost. dicit Heb. 11. Fide credimus aptata esse secula verbo Dei, vt ex inuisibilibus visibilia fierent. Si tamen per formas, quæ sunt sine materia, intelligit angelos, dicendum est, quod ab eis veniunt formæ, quæ sunt in materia, non per influxum, sed per motum.

Ad secundum dicendum, quod formæ participatæ in materia, reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes rationis eiusdem, vt Platonici posuerunt: sed ad formas intelligibiles, vel intellectus angelici e: *l.* 236 ( à quibus per motum procedunt ) vel vlterius ad rationes intellectus diuini, ( à quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita ) vt per motum in actum educi possint.

Ad tertium dicendum, quod corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed mouendo e. *e* 355

## QVAESTIO LXVI.

*De ordine creationis ad distinctionem, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de opere distinctionis. Et primo considerandum est de ordine creationis ad distinctionem. Secundo de ipsa distinctione secundum se.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum informitas materiæ creatæ præcesserit tempore distinctionem ipsius?

¶ Secundo, vtrum sit vna materia omnium corporalium?

¶ Tertio, vtrum cœlum empyreum sit concreatum materiæ informi?

¶ Quarto, vtrum tempus sit eidem concreatum?

337 Art. I. *Utrum informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius?*

*Inf.q.69. ar.1.& 2 cor.& q. 74.art.2. corp & po.q.4. art.1. & art.2 co.* **lib.12. confeß. c. 12 à medio, & li. 2. super Genes. ad lit.c.11.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius. Dicitur enim Genes. 1. Terra erat inanis & vacua: siue inuisibilis & incomposita, secundum aliam literam. Per quod designatur informitas materiæ, vt Aug.* dicit. Ergo materia fuit aliquando informis antequam formaretur.

¶ 2. Præterea, Natura in sua operatione Dei operationem imitatur: sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operatione naturæ informitas tempore præcedit formationem. Ergo & in operatione Dei.

¶ 3. Præterea, Materia potior est accidente: quia materia est pars substantiæ. Sed Deus potest facere, quod accidens sit sine subiecto: vt patet in sacramento altaris. Ergo potuit facere, quod materia esset sine forma.

SED contra, Imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum. Vnde de eo dicitur Deuter. 32. Dei perfecta sunt opera. Ergo opus ab eo creatum, numquam fuit informe.

¶ 4. Præterea, Creaturæ corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut & formationi informitas. Si ergo informitas præcessit tempore formationem materiæ, sequitur à principio fuisse confusionem corporalis creaturæ, quam antiqui vocauerunt Chaos.

**Aug.l. sup. Gen. c.15.parum à princip. tom.3. † Ambr. lib.1. hexameron c.8. to.4 Basil.ex homil.2. sui hex. paulo à princip. Chrysost. homil. 2 in Gen. à med. illius, to.1.*

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc sunt diuersæ opiniones sanctorum. * Augustinus enim vult, quod informitas materiæ corporalis non præcesserit tempore formationem ipsius, sed solum origine, vel ordine naturæ. Alij vero, vt Basilius †, Ambrosius, & Chrysostomus, volunt quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem. Et quamuis hæ opiniones videantur esse contrariæ, tamen parum ab inuicem differunt. Aliter enim accipit informitatem materiæ August. quam alij. August. enim accipit informitatem materiæ pro carentia omnis formæ: & sic impossibile est dicere, quod informitas materiæ tempore præcesserit, vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis præcessit duratione, hæc erat iam in actu, hoc enim duratio importat. Creationis enim terminus est ens actu: ipsum autem

autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu. Quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici, quod habuit aliquam formam communem, & postmodum superuenerunt ei formæ diuersæ quibus sit distincta. Quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aërem, aut aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur, quod fieri non esset nisi alterari. Quia cum illa forma præcedens daret esse in actu in genere substantiæ, & faceret esse hoc aliquid: sequebatur quod superueniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc. Quod est proprium formæ accidentalis. Et sic sequentes formæ essent accidentia, secundum quæ non attenditur generatio, sed alteratio. Vnde oportet dicere, quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma vna communi, sed sub formis distinctis. Et ita, si informitas materiæ referatur ad conditionem primæ materiæ, quæ secundum se non habet aliquam formam, informitas materiæ non præcessit formationem seu distinctionem ipsius tempore, vt Augustinus * dicit, sed origine seu natura tantum: eo modo quo potentia est prior actu, & pars toto. Alij vero sancti accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem & decorem, qui nunc apparet in corporea creatura. Et secundum hoc dicunt, quod informitas materiæ corporalis duratione præcessit formationem eiusdem. Et sic secundum hoc quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, & quantum ad aliquid discordat, vt infra patebit *. Et quantum ex litera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim à toto corpore diaphano, quod dicitur cœlum, pulchritudo lucis. Vnde dicitur quod tenebræ erant super faciem abyssi. Deerat autem terræ duplex pulchritudo. Vna quam habet ex hoc quod est aquis discooperta: & quantum ad hoc dicitur, quod terra erat inanis & vacua, siue inuisibilis, quia corporali aspectui patere non poterat, propter aquas vndique eam cooperientes. Alia vero, quam habet ex hoc quod est ornata herbis & plantis. Et ideo dicitur, quod erat vacua & incomposita, id est non ornata, secundum aliam literam. Et sic cum præmisisset duas naturas creatas, scilicet cœlum & terram, informitatem cœli expressit, per hoc quod

*Loco cit. in princ. cor. ar.*

551

*q. 69. a. 2.*

dixit, tenebræ erant super faciem abyssi], secundum quod sub cœlo etiam aër includitur. Informitatem vero terræ per hoc quod dixit, terra erat inanis & vacua.

Ad primum ergo dicendum, quod terra aliter accipitur in loco isto ab Augustino & ab aliis sanctis. August. * enim vult quod nomine terræ & aquæ significetur in hoc loco ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum. Vnde & sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum aquam, vel tantum terram, ne videatur secundum rei veritatem materia prima esse vel terra, vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, in quantum subsidet formis: & cum aqua, in quantum est apta formari diuersis formis. Secundum hoc ergo dicitur terra inanis & vacua, vel inuisibilis & incomposita: quia materia per formam cognoscitur. Vnde in se considerata dicitur inuisibilis vel inanis: & eius potentia per formam repletur. Vnde & Plato † materiam dicit esse locum. Alij vero sancti per terram intelligunt ipsum elementum. Quæ qualiter secundum eos erat informis, dictum * est.

*Lucis cit. in arg. & lib. 1. de Gen. cont. Manich. c. 5. & 7. tom. 1.*

*In lib. 3. & est de natura in uno fe. ante medium lib.* ** In corp. art. —*

Ad secundum dicendum, quod natura producit effectum in actu de ente in potentia. Et ideo oportet vt in eius operatione potentia tempore præcedat actum, & informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo. Et ideo statim potest producere rem perfectam secundum magnitudinem suæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quod accidens cum sit forma, est actus quidam: materia autem secundum id quod est, est ens in potentia. Vnde magis repugnat esse in actu materiæ sine forma, quam accidenti sine subiecto.

Ad primum vero quod obiicitur in contrarium, dicendum est, quod si secundum alios sanctos informitas tempore præcessit formationem materiæ: non fuit hoc ex impotentia Dei, sed ex eius sapientia, vt ordo seruaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

Ad secundum dicendum, quod quidam antiquorum naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem, præter hoc, quod Anax. posuit solum intellectum distinctum & immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit multiplicem distinctionem. Primo quidem cœli & terræ: in quo

in quo ostenditur distinctio etiam secundum materiam, vt infra * patebit. Et hoc cum dicit, In principio Deus creauit cœlum & terram, &c. Secundo, per distinctionem elementorum, quantum ad formas suas: per hoc quod nominat terram & aquam. Aërem autem & ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, huiusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra & aqua: quamuis Plato aërem intellexerit significari per hoc, quod dicitur * spiritus Domini: quia etiam aër spiritus dicitur: ignem vero intellexerit significari per cœlum, quod igneæ naturæ esse dixit, vt August. refert in † 8. lib. de ciuit. Dei, cap. 11. Sed Rabbi Moyses * in aliis cum Platone concordans, dicit ignem significari per tenebras: quia (vt dicit) in propria sphæra ignis non lucet. Sed magis videtur esse conueniens quod prius dictum est: quod spiritus Domini in scriptura non nisi pro Spiritu sancto consueuit poni. Quia aquis superferri dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiæ quam vult formare. Tertia distinctio significatur secundum situm: quia terra erat sub aquis quibus inuisibilis reddebatur. Aër vero qui est subiectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas: per hoc quod dicitur, tenebræ erant super faciem abyssi. Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus apparebit *.

q. 69 a. 1.

* In compendio in Timæ. c. 25.

† lib. 8. c. 11. tom. 5.

* lib. 2. perplexorum, c. 30.

349

* q. ...

338

Art. 2. *Vtrum vna sit materia informis omnium corporalium?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod vna sit materia informis omnium corporalium. Dicit enim August. 12. confess. * Duo reperio quæ fecisti. Vnum quod erat formatum. Alterum quod erat informe. Et hoc dicit esse terram inuisibilem & incompositam, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo vna est materia omnium corporalium.

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in † 5. Metaph. quod illa quæ sunt vnum in genere, sunt vnum in materia. Sed omnia corporalia conueniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est vna materia.

¶ 3. Præterea, Diuersus actus fit in diuersa potentia, & vnus in vna. Sed omnium corporum est vna forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia vna.

¶ 4. Præterea, Materia in se considerata, est solum in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo

2. dist. 12. ar. 1. & 2. con. c. 16. para. 8. & opusc. 3. c. 34. & opusc. 15. c. 7. & opusc. 42. c. 14. & 15. & 1. cœl. l. 6. c. 2. & 3.

* cap. 12. tom. 1.

† tex. 10. tom. 3.

materia in se considerata, est vna tantum omnium corporalium.

SED contra, Quæcumque conueniunt in materia, sunt transmutabilia ad inuicem, & agunt & patiuntur ab inuicem: vt dicitur in * 1. de generatione. Sed corpora cœlestia & inferiora non sic se habent ad inuicem. Ergo eorum materia non est vna.

*lib. 1. de ge. à tex. 50. vsque ad 54. to. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc fuerunt diuersæ opiniones philosophorum. Plato enim & omnes Philosophi ante Arist. posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Vnde cum quatuor elementa communicent in vna materia, vt mutua generatio, & corruptio in eis ostendit: per consequens sequebatur, quod omnium corporum sit materia vna. Quod autem quædam corpora sint incorruptibilia, Plato * ascribebat non conditioni materiæ, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus cœlestibus dicentem †, Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia: quia voluntas mea maior est nexu vestro. Hanc autem positionem Arist. * reprobat per motus naturales corporum. Cum enim corpus cœleste habeat naturalem motum diuersum à naturali motu elementorum, sequitur quod eius natura sit alia à natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis cœlestis, caret contrarietate: motus autem elementorum sunt inuicem contrarij: (vt qui est sursum, ei qui est deorsum) ita corpus cœleste est absque contrarietate: corpora vero elementaria sunt cum contrarietate: & quia corruptio & generatio sunt ex contrariis, sequitur quod secundum suam naturam corpus cœleste sit incorruptibile c, elementa vero sint corruptibilia. Sed non obstante hac differentia corruptibilitatis & incorruptibilitatis naturalis, Auicenbron posuit vnam materiam omnium corporum, attendens ad vnitatem formæ corporalis: sed si forma corporeitatis esset vna forma per se, cui superuenirent aliæ formæ, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem, quod dicitur, quia illa forma immutabiliter materiæ inhæret: & quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile; sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum. Quæ non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid: quia priuationi substerneretur aliquod ens actu: sicut etiam accidebat antiquis naturalibus, qui ponebant subiectum corporum aliquod ens actu, puta ignem, aut aërem, aut aliquid huiusmodi c. Supposito autem quod nulla forma quæ

*In Tim. circa fin. 5. fol. à princ. libri numerãdo.*

*† Ita refert August. 13. de ciu. Dei, c. 16.*

** lib. 1. de cælo, à tex. 5. vsque ad 19. to. 2.*

367

572

ma quæ fit in copore corruptibili, remaneat vt substrata generationi, & corruptioni, sequitur de necessitate, quod non sit eadem materia corporum corruptibilium & incorruptibilium. Materia enim secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia secundum se considerata sit in potentia ad formam omnium illorum, quorum est materia communis. Per vnam autem formam non fit in actu, nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, si vna illarum formarum sit perfectior & continens in se virtute alias: quia potentia quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum & imperfectum. Vnde, sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita è conuerso. Si ergo materia secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis. Et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma & priuatione: quia carentia formæ in eo quod est in potentia ad formam, est priuatio. Hæc autem dispositio est corruptibilis corporis. Impossibile ergo est, quod corporis corruptibilis & incorruptibilis per naturam sit vna materia. Nec tamen dicendum est * vt Auer. fingit, quod ipsum corpus cœleste sit materia cœli, ens in potentia ad vbi & non ad esse, & forma eius est substantia separata, quæ vnitur ei vt motor. Quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus & forma, vel habeat actum seu formam. Remota ergo per intellectum substantia separata, quæ ponitur motor, si corpus cœleste non est habens formam, (quod est componi ex forma & subiecto formæ) sequitur quod sit totum forma & actus. Omne autem tale est intellectum in actu. Quod de corpore cœlesti dici non potest, cum sit sensibile. Relinquitur ergo, quod materia corporis cœlestis secundum se considerata non est in potentia, nisi ad formam quam habet *e*. Nec refert ad propositum quæcumque sit illa, siue anima, siue aliquid aliud. Vnde illa forma sic perficit illam materiam, quod nullo modo in ea remanet potentia ad esse, sed ad vbi tantum, vt Arist.* dicit. Et sic non est eadem materia corporis cœlestis & elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conueniunt in ratione potentiæ.

*In lib. de substãtia orb. c. 2.*

390

*lib. 1. de cælo, à text. 20. vsque ad 32. co. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod August. sequitur in hoc opinionem Platonis non ponentis quintam essentiam. Vel dicendum, quod materia informis est

quod cœlum totum diaphanum, quod aliqui nominant cœlum aqueum vel cryſtallinum. Si ergo eſt aliud ſuperius cœlum, oportet quod ſit totum lucidum. Sed hoc eſſe non poteſt, quia ſic continuè aër illuminaretur, nec vnquam nox eſſet. Non ergo cœlum empyreum materiæ informi eſt concreatum.

SED contra eſt, quod Strabus * dicit, quod cum dicitur, In principio creauit Deus cœlum & terram, cœlum dicit non viſibile firmamentum, ſed empyreum, id eſt igneum.

RESPONDO dicendum, quod cœlum empyreum non inuenitur poſitum niſi per auctoritates Strabi & Bedæ: & iterum per auctoritatem Baſilij. In cuius poſitione quantum ad aliquid conueniunt, ſcilicet quantum ad hoc, quod ſit locus beatorum. Dicit enim Strabus, * & etiam Beda, quod ſtatim factum angelis eſt repletum. Baſil. etiam dicit in ſecundo Hexameron. Sicut damnati in tenebras vltimas abiguntur, ita remuneratio pro dignis operibus reſtauratur in ea luce quæ eſt extra mundum: & ibi quietis domicilium ſortientur. Differunt tamen quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus & † Beda ponunt cœlum empyreum ea ratione, quia firmamentum, per quod cœlum empyreum intelligunt, non in principio, ſed ſecunda die dicitur factum. Baſil. * vero ea ratione ponit, ne videatur ſimpliciter Deus opus ſuum à tenebris inchoaſſe: quod Manichæi calumniantur, Deum veteris teſtamenti, Deum tenebrarum nominantes. Hæ autem rationes non ſunt multum cogentes. Nam quæſtio de firmamento quod legitur factum in ſecunda die, aliter ſoluitur ab Aug. & aliter ab aliis ſanctis. Quæſtio autem de tenebris ſoluitur ſecundum Auguſt. * per hoc, quod informitas, quæ per tenebras ſignificatur, non præceſſit duratione formationem, ſed origine. Secundum alios vero, cum tenebræ non ſint creatura aliqua, ſed priuatio lucis, diuinæ ſapientiæ atteſtatur, vt ea quæ produxit ex nihilo, primo in ſtatu imperfectionis inſtitueret, & poſtmodum ea perduceret ad perfectum. Poteſt autem conuenientior ratio ſumi ex ipſa conditione gloriæ. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, ſcilicet ſpiritualis & corporalis, non ſolum in corporibus humanis glorificandis, ſed etiam in toto mundo innouando. Inchoata eſt autem ſpiritualis gloria ab ipſo mundi principio in beatitudine Angelorum, quorum æqualitas ſanctis promittitur. Vnde conueniens fuit, vt etiam à principio corporalis gloria inchoaretur

*Habetur in gloſſa ordinaria Gen. 1. ſuper illud, In prin. creauit, & refertur 2. d. ſt. 2 1. & Beda in comm. Gen. c. 1. loco ſu. præcitato*

*† loco nunc cit.*

** Homil. 2. in Hexamer. à medio.*

*lib. 9. ſup. Gene. ad lit. c. 15. & lib. 7. c. 27.*



155

in aliquo corpore, quod etiam à principio fuerit absque seruitute corruptionis, & mutabilitatis, & totaliter lucidum: sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud cœlum dicitur empyreum, id est igneum, non ab ardore, sed à splendore.

Sciendum est autem quod August. * 10. de ciu. Dei dicit, quod Porphyrius discernebat à dæmonibus angelos, vt aërea loca esse dæmonum, ætherea vero, vel empyrea diceret angelorum. Sed Porphyrius tanquam Platonicus cœlum istud sydereum igneum esse existimabat. Et ideo empyreum nominabat vel æthereum, secundum quod nomen ætheris sumitur ab inflammatione, & non secundum quod sumitur à velocitate motus, vt Arist.* dicit. Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur August. cœlum empyreum posuisse, sicut nunc ponitur à modernis.

* *lib. 10 de ciuit. Dei. c. 9. & 27. tom. 5.*

* *lib. 1. Meteo. c. 3. & 1. de cælo, tex. 22. to. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod corpora sensibilia sunt mobilia secundum ipsum statum mundi: quia per motum creaturæ corporalis procuratur elementorum multiplicatio. Sed in vltima consummatione gloriæ cessabit corporum motus. Et talem oportuit esse à principio dispositionem cœli empyrei.

Ad secundum dicendum, quod satis probabile est, quod cœlum empyreum, secundum quosdam cum sit ordinatum ad statum gloriæ, non habet influentiam in inferiora corpora, quæ sunt sub alio ordine: vtpote ordinata ad naturalem rerum decursum. Probabilius tamen videtur dicendum, quod sicut supremi angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios & vltimos, qui mittuntur, quamuis ipsi non mittantur, secundum Dionys.* ita cœlum empyreum habet influentiam super corpora quæ mouentur, licet ipsum non moueatur. Et propter hoc potest dici, quod influit in primum cœlum, quod mouetur: non aliquid transiens, & adueniens per motum, sed aliquid fixum & stabile: puta virtutem continendi & causandi, vel aliquid huiusmodi ad dignitatem pertinens.

* *Cap. 8. cæl. hier. circ. principium id innuit.*

Ad tertium dicendum, quod locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, vt exterior claritas interiori conueniat. Vnde Basil. * dicit, quod ministrator spiritus non poterat degere in tenebris, sed in luce, & lætitia degendi sibi habitum possidebat.

* *Homi. 3. in Hexa. a medio illius.*

Ad quartum dicendum, quod sicut * Basilius dicit in Hexam. constat factum esse cœlum rotunditate conclusum, habens corpus spissum, & adeo validum, vt

* *Hom. 3. in Hexa. inter princip. & medium.*

vt posſit ea quæ extrinſecus habentur, ab interioribus ſeparare. Ob hoc neceſſario poſt ſe, regionem relictam carentem luce conſtituit: vtpote fulgore, qui ſuper radiabat, excluſo. Sed quia corpus firmamenti etſi ſit ſolidum, eſt tamen diaphanum, quod lumen non impedit (vt patet per hoc quod lumen ſtellarum videmus non obſtantibus mediis cœlis) poteſt aliter dici, quod habet lucem cœlum empyreum non condenſatam vt radios emittat, ſicut corpus ſolis: ſed magis ſubtilem: vel habet claritatem gloriæ, quæ non eſt conformis cum claritate naturali.

Art. 4. *Vtrum tempus ſit concreatum materiæ informi.* 340

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod tempus non ſit concreatum materiæ informi. Dicit enim * Auguſt. 12. confeſ. ad Deum loquens: Duo reperio quæ feciſti carentia temporibus, ſcilicet materiam primam corporalem, & naturam angelicam. Non ergo tempus eſt concreatum materiæ informi. *2. d. 2. ar. 1.* ** lib. 12. conf. cap. 12. parum à princ. tom. 2.*

¶ 2. Præterea, Tempus diuiditur per diem & noctem. Sed à principio nec nox, nec dies erat: ſed poſtmodum, cum diuiſit Deus lucem à tenebris. Ergo à principio non erat tempus.

¶ 3. Præterea, Tempus eſt numerus motus firmamenti, quod legitur factum ſecundo die. Ergo non à principio erat tempus.

¶ 4. Præterea, Motus eſt prior tempore. Magis igitur debebat numerari inter primo creata, quam tempus.

¶ 5. Præterea, Sicut tempus eſt menſura extrinſeca, ita & locus. Non ergo magis debet computari inter primo creata tempus quam locus

SED contra eſt, quod Auguſt.* dicit ſuper Gen. ad lit. quod ſpiritualis & corporalis creatura eſt creata in principio temporis. ** Ex lib. 1. ſuper Gen. imperfecto c. 3. to. 1. & refertur 2. ſenten. d. 2. parag.*

RESPONDEO dicendum, quod communiter dicitur, quatuor eſſe primo creata, ſcilicet naturam angelicam, cœlum empyreum, materiam corporalem informem, & tempus. Sed attendendum eſt, quod hoc dictum non procedit ſecundum Aug.* opinionem. Aug. enim ponit duo primo creata, ſcilicet naturam angelicam, & materiam corporalem, nulla mentione facta de cœlo empyreo. Hæc autem duo, ſcilicet natura angelica, & materia informis præcedunt formationem, non duratione ſed natura. Et ſicut natura præcedunt formationem, ita etiam & motum, & tempus. Vnde tempus non poteſt eis connumerari. Procedit autem prædicta enumeratio ſecundum ** lib. 12. con. c. 12. parum à princ. & lib. 1 ſup. Gen. c. 9. tom. 1.*

secundum opinionem aliorum sanctorum, ponentium quod informitas materiæ duratione præcessit formationem: & tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod: aliter enim mensura durationis accipi noc posset.

Ad primum ergo dicendum, quod Augu.st. hoc dicit ea ratione qua natura angelica, & materia informis præcedunt origine, seu natura tempus.

Ad secundum dicendum, quod sicut secundum alios sanctos materia erat quodammodo informis, & postea fuit formata: ita tempus quodammodo fuit informe, & postmodum formatum & distinctum per diem & noctem.

Ad tertium dicendum, quod si motus firmamenti non statim à principio incepit: tunc tempus quod præcessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cuiuscũque primi motus. Accidit enim tempori, quod sit numerus motus firmamenti, in quantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus, illius motus esset temporis mensura: quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere, statim à principio fuisse aliquem motum, ad minus secundum successionem conceptionum & affectionum in mente aliqua. Motum autem non est intelligere sine tempore: cum nihil aliud sit tempus, quam numerus prioris & posterioris in motu.

Ad quartum dicendum, quod inter primo creata computantur ea quæ habent generalem habitudinem ad res. Et ideo computari debuit tempus, quod habet rationem communis mensuræ; non autem motus, qui comparatur solum ad subiectum mobile.

Ad quintum dicendum, quod locus intelligitur in cœlo empyreo omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul: tempus autem quod est non permanens, concreatum est in suo principio: sicut etiam modo nihil est accipere in actu de tempore nisi nunc.

## QVAESTIO LXVII.

*De opere distinctionis secundum se, in quatuor articulos diuisa.*

CONsequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se. Et primo, de opere primæ diei. Secundo, de opere secundæ diei. Tertio, de opere tertiæ.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum lux propriè in spiritualibus dici posit?

¶ Secundo,

¶ Secundo, vtrum lux corporalis sit corpus?
¶ Tertio, vtrum sit qualitas?
¶ Quarto, vtrum conueniens fuit prima die fieri lucem?

Art. I. *Vtrum lux propriè in spiritualibus dicatur?* 341

AD primum sic proceditur. Videtur, quod lux propriè in spiritualibus dicatur. Dicit enim August. * 4. sup. Gen. ad lit. quod in spiritualibus melior & certior lux est. Et quod Christus non sic dicitur lux quomodo lapis, sed illud propriè, hoc figuratiuè.

*4. dist. 1 art. 2. quol. 6. et lo. 1. l. 8. principio.*

¶ 2. Præterea, Dion. * 4. cap. de diu. nom. ponit lumen inter nomina intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia propriè dicuntur in spiritualibus. Ergo lux propriè dicitur in spiritualibus.

** c. 28. à medio.*

¶ 3. Præterea, Apostolus dicit ad Ephes. 5. Omne quod manifestatur, lumen est. Sed manifestatio magis propriè est in spiritualibus, quam in corporalibus. Ergo & lux.

** . . 4. p. 1.*

SED contra est, quod Ambros. in * lib. de fide ponit splendorem inter ea quæ de Deo metaphoricè dicuntur.

** Ambr. princ. prolog. lib. 2. de fide ad Gratian. tom. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod de aliquo nomine dupliciter conuenit loqui. Vno modo secundum primam eius impositionem. Alio modo secundum vsum nominis: sicut patet in nomine Visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus. Sed propter dignitatem & certitudinem huius sensus, extensum est hoc nomen secundum vsum loquentium ad omnem cognitionem aliorum sensuum. Dicimus enim, Vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum. Et vlterius etiam ad cognitionem intellectus: secundum illud Matth. 5. cap. Beati mundo corde: quoniam ipsi Deum videbunt.

Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus. Postmodum autem extensum est ad significãdum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphoricè in spiritualibus dicitur, vt Ambrosius dicit. Si autem accipiatur secundum quod est in vsu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic propriè in spiritualibus dicitur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

342 Art. 2. Utrum lux sit corpus?

2. dist. 2. q. 1. art. 3. ad 4. & d. 13. ar 3 & dist. 30. q. 2. art. 1. cor. & 2. de lect. 10. co. 5. pri. Ɛt 2. de anim. le. 14. * lib. 5. c. 5. á me. tom. 1. † c. 2. p. 1. circ. med.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod lux sit corpus. Dicit enim Aug. * in lib. de libero arbitr. quod lux in corporibus primum tenet locum. Ergo lux est corpus.

¶ 2. Præterea Philosophus dicit, quod lumen est species ignis. Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

¶ 3. Præterea, Ferri, intersecari & reflecti est propriè corporum, hæc autem omnia attribuuntur lumini vel radio. Coniunguntur etiam diuersi radij, & separantur, vt Dionys. dicit † 2. cap. de diu. nom. Quod etiam videtur non nisi corporibus conuenire posse. Ergo lumen est corpus.

SED contra, Duo corpora non possunt simul esse in eodem loco: sed lumen est simul cum aëre. Ergo lumen non est corpus.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est lumen esse corpus. Quod quidem apparet tripliciter. Primo quidem ex parte loci. Nam locus cuiuslibet corporis est alius à loco alterius corporis: nec est possibile secundum naturam duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacumque corpora sint: quia contiguum requirit distinctionem in situ. Secundo apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti: quia omne quod mouetur localiter, necesse est quod prius perueniat ad medium magnitudinis, quam ad extremum. Illuminatio autem fit in instanti: nec potest dici, quod fiat in tempore imperceptibili. Quia in paruo spatio posset tempus latere, in magno autem spatio, puta ab Oriente in Occidentem tempus latere non posset. Statim enim cum sol est in puncto horizontis, illuminatur totum hemisphærium vsque ad punctum oppositum. Est etiam aliud considerandum ex parte motus. Quia omne corpus habet motum naturalem determinatum. Motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum, quam secundum rectitudinem. Vnde manifestum est, quod illuminatio non est motus localis alicuius corporis. Tertio apparet idem ex parte generationis & corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aër obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quod corpus luminis corrumperetur, & quod materia eius acciperet aliam formam. Quod non apparet, nisi aliquis dicat etiam tenebras esse corpus. Nec etiam apparet ex qua materia tantum corpus, quod

quod replet medium hemisphærium, quotidie generetur. Ridiculum est etiam dicere, quod ad solam absentiam luminaris tantum corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat, quod non corrumpitur, sed simul cum sole accedit & circumfertur, quid dici poterit de hoc, quod ad interpositionem alicuius corporis circa candelam, tota domus obscuratur? Nec videtur, quod lumen congregetur circa candelam: quia non apparet ibi maior claritas post, quam ante. Quia ergo omnia hæc non solum rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est, quod impossibile est lumen esse corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod August.* accipit lucem pro corpore lucido in actu, scilicet, pro igne, quod inter quatuor elementa nobilissimum est. * Aug. epist. 3. ad Volus. & lib. 4. de Genes. ad lit. c. 22.

Ad secundum dicendum, quod Aristot. lumen nominat ignem in propria materia: sicut ignis in materia aërea dicitur flamma, & in materia terrea dicitur carbo. Non tamen est multum curandum de eis exemplis quæ Aristot. inducit in libris logicalibus: quia inducit ea vt probabilia secundum opinionem aliorum a. a 252

Ad tertium dicendum, quod omnia illa attribuuntur lumini metaphoricè: sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum, (vt probatur in 8. physic.) vtimur nominibus pertinentibus ad motum localem, in alteratione & in omnibus motibus: sicut etiam nomen distantiæ deriuatum est à loco ad omnia contraria, vt dicitur in * 10. metaphysic. * tex. 13. 343

Art. 3. *Vtrum lux sit qualitas?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in subiecto, etiam postquam agens discesserit: sicut calor in aqua, postquam remouetur ab igne. Sed lumen non remanet in aëre recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas. 2. dist. 13. art. 3. & 4. Et spiritu. a. 8. ad 12. Et 2. de anima, le. 14. Et opusc. 9. q. 7. & 2. cæl. lec. 20. col. 5.

¶ 2. Præterea, Omnis qualitas sensibilis habet contrarium, sicut calido contrariatur frigidum, & albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium. Tenebra enim est priuatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

¶ 3. Præterea, Causa est potior effectu. Sed lux cœlestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus: dat etiam esse spirituale coloribus, quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis: sed magis substantialis forma, aut spiritualis.

SED

*lib. 1. SED contra est, quod Damasc. dicit in * lib. 1.
orth. fid. quod lux est quædam qualitas.
cap. 9. & RESPONDEO dicendum, quod quidam dixe-
lib. 2. c. 7. runt, quod lumen in aëre non habet esse naturale, sicut color in pariete; sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aëre. Sed hoc non potest esse propter duo. Primo quidem: quia lumen denominat aërem. Fit enim aër luminosus in actu. Color vero non denominat ipsum. Non enim dicitur aër coloratus. Secundo, quia lumen habet effectum in natura. Quia per radios solis calefiunt corpora. Intentiones autem non causant transmutationes naturales. Alij vero dixerunt, quod lux est forma substantialis solis. Sed hoc etiam apparet impossibile propter duo. Primo quidem: quia nulla forma substantialis est per se sensibilis, quia quod quid est, est obiectum intelle-
lib. 3. de ctus, vt dicitur in * 3. de anim. Lux autem est secun-
ani. text. dum se visibilis. Secundo, quia impossibile est, vt id
26. tom. 2. quod est forma substantialis in vno, sit forma acci-
19 dentalis in alio: quia formæ substantiali per se conuenit constituere in specie. Vnde semper & in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aëris: alioquin ea recedente corrumperetur. Vnde non potest esse forma substantialis solis. Dicendum est ergo, quod sicut calor est qualitas actiua consequens formam substantialem ignis: ita lux est qualitas actiua consequens formam substantialem solis, vel cuiuscumque alterius corporis à se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cuius signum est, quod radij diuersarum stellarum habent diuersos effectus secundum diuersas naturas corporum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum qualitas consequatur formam substantialem, diuersimode se habet subiectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formæ. Cum enim materia perfectè recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam, sicut si aqua conuertatur in ignem. Cum vero forma substantialis recipitur imperfectè secundum inchoationem quandam, qualitas consequens manet quidem aliquandiu, sed
508 non semper: sicut patet in aqua calefacta, quæ redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiæ ad susceptionem formæ substantialis, vt fiat quasi inchoatio aliqua formæ. Et ideo lumen non remanet, nisi ad præsentiam agentis.

Ad secundum dicendum, quod accidit luci, quod non habeat contrarium, in quantum est qualitas naturalis

turalis primi corporis alterantis, quod est à contrarietate elongatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter in virtute formæ substantialis: ita lumen agit quasi instrumentaliter in virtute corporum cœlestium ad producendas formas substantiales; & ad hoc quod faciat colores visibiles actu, in quantum est qualitas primi corporis sensibilis.

Art. 4. *Vtrum conuenienter lucis productio in prima die ponatur?* 344

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter lucis productio in prima die ponatur. Est enim lux qualitas quædam: vt dictum * est. Qualitas autem cum sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo prima die debet poni productio lucis. *2. d. 13. a. 4. & 5. ga. 3. l. 6. fi. * ar. praeced.*

¶ 2. Præterea, Per lucem distinguitur nox à die. Hoc autem fit per solem, qui ponitur factus die quarta. Ergo non debuit poni productio lucis prima die.

¶ 3. Præterea, Nox, & dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secunda. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguentis noctem, & diem. Si dicatur, quod intelligitur de luce spirituali: Contra, Lux quæ legitur facta prima die, facit distinctionem à tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebræ: quia etiam dæmones fuerunt à principio boni, vt supra dictum est *. Non ergo prima die debuit poni productio lucis. *q 63 a. 4.*

SED contra, Id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

RESPONDEO dicendum, quod de productione lucis est duplex opinio. Augustinus * enim videtur dicere, quod non fuerit conueniens Moysen prætermisisse spiritualis creaturæ productionem. Et ideo dicit, quod cum dicitur, In principio creauit Deus cœlum, & terram: per cœlum intelligitur spiritualis natura adhuc informis: per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturæ. Et quia natura spiritualis dignior est, quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturæ, significatur in productione lucis, vt intelligatur de luce spirituali *e*. Formatio enim naturæ spiritualis est per hoc, quod illuminatur, vt adhæreat verbo Dei. Aliis autem videtur, quod sit prætermissa à Moyse productio spiritualis creaturæ. Sed huius rationem diuersimode assignant. Basilius enim *lib. 11 de ciu. Dei, cap. 9. & 33 simul. tom. 5.* 345

Homil.1. Exam. in fol. 2. à princ. illius.

Homil.2. in Genes. circ.med. illius, tomo 1.

enim dicit *, quod Moyses principium narrationis suæ fecit à principio, quod ad tempus pertinet sensibilium rerum. Sed spiritualis natura, id est, angelica prætermittitur, quia fuit antea creata. Chrysostom. autem assignat aliam rationem: quia Moyses * loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere: quem etiam ab idololatria reuocare volebat. Assumpsissent autem idololatriæ occasionem, si propositæ fuissent eis aliquæ substantiæ supra omnes corporeas creaturas. Eas enim reputassent deos: cum etiam proni essent ad hoc, quod solem, & lunam, & stellas colerent tanquam deos, quod eis inhibetur Deut. 4. Præmissa autem fuerat circa creaturam corporalem
337 multiplex informitas e. Vna quidem in hoc, quod dicebatur, Terra erat inanis, & vacua, alia vero in hoc, quod dicebatur, Tenebræ erant super faciem abyssi. Necessarium autem fuit, vt informitas tenebrarum primo remoueretur per lucis productionem, propter duo. Primo quidem, quia lux, vt dictum est *, est qualitas primi corporis. Vnde secundum eam primo fuit mundus formandus. Secundo, propter communitatem lucis. Communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur à communioribus, ita etiam in operatione. Nam prius generatur viuum, quam animal, & animal quam homo, vt dicitur in libro de generatione * animalium. Sic ergo oportuit ordinem diuinæ sapientiæ manifestari, vt prima inter opera distinctionis produceretur lux, tanquam primi corporis forma, & tanquam communior. Basil. * tamen posuit tertiam rationem: quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest & quarta ratio addi, quæ in obiiciendo est tacta: quia dies non potest esse sine luce. Vnde oportuit in prima die fieri lucem.

art.3.huius quæst.

l.2.de gener. ani. c.1. to.4.

Hom.3. hexam. à medio illius.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum opinionem, quæ ponit informitatem materiæ duratione
337 præcedere formationem e, oportet dicere, quod materia à principio fuerit creata sub formis substantialibus, postmodum vero fuerit formata secundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, lucem illam fuisse quamdam nubem lucidam: quæ postmodum facto sole, in materiam præjacentem rediit. Sed istud non est conueniens. Quia Scriptura in principio Gen. commemorat institutionem naturæ, quæ postmodũ perseuerat. Vnde non debet dici, quod aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desi

desierit. Et ideo alij dicunt, quod illa nubes lucida adhuc remanet, & est coniuncta soli, vt ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc illa nubes superflua remaneret. Nihil autem est vanum in operibus Dei. Et ideo alij dicunt, quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam. Quia secundum hoc materia eius non potest esse sub alia forma. Et ideo est dicendum, quod vt Dionys. dicit 4. c. * de diuin. nomin. quod illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc, quod iam erat substantia solis: & habebat virtutem illuminatiuam in communi, sed postmodum data est ei specialis & determinata virtus ad particulares effectus *e*. Et secundum hoc in productione huius lucis effectus distincta est lux à tenebris, quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad causam secundum quod in substantia solis erat causa luminis: in opacitate autem terrę causa tenebrarum. Secundo, quantum ad locum: quia in vno hemisphærio erat lumen, in alio tenebræ. Tertio quantum ad tempus: quia in eodem hemisphærio, secundum vnam partem temporis erat lumen: secundum aliam, tenebræ. Et hoc est quod dicitur, Lucem vocauit diem, & tenebras noctem.

*c. 4. par. 1. inter principium & medium.* *351 b*

Ad tertium dicendum, quod Basilius * dicit lucem & tenebras nunc fuisse per emissionem & contractionem luminis, & non per motum.

*hom. 3. in hexam. à med. illius.*

Sed contra hoc obiicit August. † quod nulla ratio esset huius vicissitudinis emittendi & retrahendi luminis: cum homines & animalia non essent, quorum vsibus hoc deseruiret. Et præterea hoc non habet natura corporis lucidi, vt retrahat lumen in sui præsentia: sed miraculose potest hoc fieri. In prima autem institutione naturæ non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, vt August.* dicit. Et ideo dicendum est, quod duplex est motus in cœlo. Vnus communis toti cœlo, qui facit diem & noctem: & iste videtur institutus primo die. Alius autem est, qui diuersificatur per diuersa corpora. Secundum quos motus fit diuersitas dierum adinuicem, & mensium, & annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis & diei, quæ fit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diuersitate dierum, & temporum, & annorum: cum dicitur, vt sint in tempora & dies & annos. Quæ quidem diuersitas fit per motus proprios.

*† l. 1. super Gen. ad lit. c. 16. to. 3.*

*li. 2. sup. Genes. ad lit. c. 1. parum à prin. to. 3.*

*lib. 1. sup. Genes. ad lit. c. 15. tom. 3.*

Ad quartum dicendum, quod secundum Aug.* in-

for

formitas non præcedit formationem duratione. Vnde oportet dicere, quod per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturæ: non quæ est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit: sed quæ est per gratiam perfecta, cum qua creata fuit, vt di-
q 62.a.3. ctum est *. Per hanc ergo lucem facta est diuisio à tenebris, id est, ab informitate alterius creaturæ non formatæ. Sed si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio à tenebris spiritualibus: non quæ tunc
b essent, quia diabolus non fuit creatus malus, sed quas
524 Deus futuras præuidit *e*.

## QVAESTIO LXVIII.

*De opere secundæ diei, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandũ est de opere secundæ diei. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum firmamentum sit factum secunda die?

¶ Secundo, vtrũ aliquę aquę sint supra firmamentum?

¶ Tertio, vtrum firmamentum diuidat aquas ab aquis?

345 ¶ Quarto, vtrum sit vnum cælum tantum, vel plures?

Art. I. *Vtrum firmamentum sit factum secunda die?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod firmamentum non sit factum secunda die. Dicitur enim Genes. 1. Vocauit Deus firmamentum cælum. Sed cælum factum est ante omnem diem, vt patet, cum dicitur, In principio creauit Deus cælum & terram. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

¶ 2. Præterea, Opera sex dierum ordinantur secundum ordinem diuinæ sapientiæ. Non conueniret autem diuinæ sapientiæ, vt posterius faceret, quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aqua & terra, de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quæ fuit prima die. Non ergo firmamentum factum est secunda die.

¶ 3. Præterea, Omne quod est factum per sex dies, formatũ est ex materia prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia præexistente, quia sic esset generabile, & corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

SED contra est, quod dicitur Gen. 1. Dixit Deus: Fiat firmamentum. Et postea sequitur, Et factum est vespere & mane dies secundus.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Aug. * docet, in huiusmodi quæstionibus duo sunt obseruanda. Primo quidem, vt veritas scripturæ inconcussè teneatur. Secundo, cum Scriptura diuina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita præcise

*Ex l. 1. super Gen. c. 18. & lib. 12. confess. c. 24. & 25 colligitur ro. 3. & 1.*

præcise inhæreat, quod si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum scripturæ esse asserere præsumat: ne scriptura ex hoc verbo ab infidelibus derideatur, & ne eis via credendi præcludatur. Sciendum est ergo, quod hoc, quod legitur, firmamentum secunda die factum, dupliciter intelligi potest. Vno modo de firmamento, in quo sunt sydera. Et secundum hoc oportet nos diuersimode exponere secundum diuersas opiniones hominum de firmamento. Quidam enim dixerunt, firmamentum illud esse ex elementis compositum. Et hæc fuit opinio Empedoclis, qui dixit, ideo illud corpus indissolubile esse: quia in eius compositione lis non erat, sed amicitia tantum. Alij vero dixerunt, firmamentum esse de natura quatuor elementorum: non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex. Et hæc opinio fuit Platonis, qui posuit corpus cæleste esse elementum ignis. Alij vero dixerunt, cælum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus, præter quatuor elementa. Et hæc est opinio *e* Arist.* Secundum igitur primam opinionem absolute posset concedi, quod firmamentum factum fuerit secunda die, etiam secundum suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam: ad opus autem distinctionis, & ornatus pertinet, formare aliqua ex præexistentibus elementis. Secundum vero opinionem Platonis, non est conueniens, quod firmamentum credatur secundum suam substantiam esse factum secunda die. Nam facere firmamentum secundum hoc, est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundum eos qui ponunt informitatem materiæ tempore præcedere formationem: quia formæ elementorum sunt quæ primo adueniunt materiæ. Multo autem minus secundum opinionem Arist.* poni potest, quod firmamentum secundum suam substantiam sit secunda die productum, secundum quod per istos dies successio temporis designatur. Quia cælum cum sit secundum suam naturam incorruptibile, habet materiam quæ non potest subesse alteri formæ. Vnde impossibile est, quod firmamentum sit factum ex materia prius tempore existente. Vnde productio substantiæ firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio eius secundum has duas opiniones pertinet ad opus secundæ diei: sicut etiam Dion. dicit 4. cap. de diuin. nomin. quod lumen solis fuit informe in primo triduo, & postea fuit in quarta die formatum.

338 *lib. 1. de cælo à c. 16. vsque ad 32. tom. 2.*

*Arist. li. 1 de cælo text. 20. tom. 2.*

Si

*li. 4. sup. Genes. ad lit. c. 22. & 34. & lib. 5. c. 5. tom. 3.*

*b*

346

Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solum ordo naturæ, vt Aug.* vult: nihil prohibebit dicere secundum quamcumque harum opinionum, formationem secundum substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere. Potest autem & alio modo intelligi, vt per firmamentum quod legitur secunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixæ sunt stellæ, sed illa pars aëris, in qua condensantur nubes. Et dicitur firmamentum propter spissitudinem aëris in parte illa. Nam quod est spissum & solidum, dicitur esse corpus firmum, & ad differentiam corporis Mathematici, vt dicit * Basil. Et secundum hanc expositionem nihil repugnans sequitur cuicumque opinioni. Vnde Aug. † 2. super Gen. ad lit. hanc expositionem commendans, dicit: Hanc considerationem laude dignissimam iudico. Quod enim dixit, neque est contra fidem, & in promptu posito documento credi potest.

** In hexa. homil. 3. ante medium.*

*† lib. 2. sup. Gen. c. 4. in med. t. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Chrys. primo Moyses summarie dixit quid Deus fecit, præmittens, In principio creauit Deus cœlum & terram: postea per partes explicauit, sicut si quis dicat, Hic artifex fecit domum istam, & postea subdat: Primo fecit fundamenta, & postea erexit parietes, tertio superposuit tectum. Et sic non oportet nos aliud cœlum intelligere, cum dicitur, In principio creauit Deus cœlum & terram. Et cum dicitur, quod secunda die factum est firmamentum. Potest etiam dici aliud esse cœlum, quod legitur in principio creatum, & quod legitur secunda die factum. Et hoc diuersimode. Nam secundum Aug. * cœlum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis. Cœlum autem quod legitur secunda die factum, est cœlum corporeum. Secundum vero † Bedam & Strabum, cœlum quod legitur primo die factum, est cœlum empyreũ. Firmamentum vero quod legitur secunda die factum, est cœlum sydereum. Secundum vero Damas. * cœlum quod legitur prima die factum, est quoddam cœlum sphæricum sine stellis: de quo Philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphæram, & mobile primum, quod mouetur motu diurno. Per firmamentum vero factum secunda die intelligitur cœlum sydereum. Secundum autem aliam expositionem quam Aug. * tangit, cœlum prima die factum. est etiam ipsum cœlum sydereum. Per firmamentum vero secunda die factum intelligitur spatium aëris, in quo nubes condensantur: quod etiam cœlum æquiuoce dicitur. Et ideo ad æquiuocationem designandam

*Aug. lib. 1. super Genes. ad lit. c. 9.*

*† in glossa ordin. sup. illud in princ.*

** Dama. lib. 2. c. 6. non procul. à princ.*

*lib. 2. sup. Gen. c. 13 à medio, tom. 3.*

gnandam signanter dicitur, Vocauit Deus firmamentum cælum: sicut & *supra dixerat, Vocauit lucem diem, quia dies etiam pro spatio viginti quatuor horarum ponitur. Et idem est in aliis obseruandum: vt Rabbi * Moyses dicit *e*. *lib. 2. Prophetarum. cap. 30.*

Ad secundum & tertium patet solutio ex supradictis. *c* 349

Art. 2. *Vtrum aquæ sint supra firmamentum?* *a* 346

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod aquæ non sunt supra firmamentum. Aqua enim est naturaliter grauis. Locus autem proprius grauis non est esse sursum, sed solum deorsum. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum. *2. dis. 14. a. 2. & de po. q. 4. a. 1. ad. 5. Et quol. 4 q. 2. a. 2.*

¶ 2. Præterea, Naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus rotundum: vt experimento patet. Ergo cum firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

¶ 3. Præterea, Aqua cum sit elementum, ordinatur ad generationem corporis misti: sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mistionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

SED contra est, quod dicitur Gen. 1. quod diuisit aquas quæ erant supra firmamentum, ab his quæ erant sub firmamento.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dicit Aug. * 2. super Gen. ad lit. maior est Scripturæ huius auctoritas, quam omnis humani ingenij capacitas. Vnde quomodo & quales aquæ ibi sint, eas tamen ibi esse minime dubitamus. Quales autem sint illæ aquæ non eodem modo ab omnibus assignatur. Orig. * enim dicit, quod aquæ illæ quæ super cælos sunt, sunt spirituales substantiæ. Vnde in Psal. 148. dicitur, Aquæ quæ super cælos sunt, laudent nomen Domini, & Daniel. 3. Benedicite aquæ omnes quæ super cælos sunt, Domino. Sed ad hoc respondet Basil. * in 3. Hexam. quod hoc non dicitur eo quod aquæ sint rationales creaturæ, sed quia consideratio earum prudenter à sensum habentibus contemplata glorificationem perficit Creatoris. Vnde ibidem idem dicitur de igne & grandine, & huiusmodi, de quibus constat quod non sunt rationales creaturæ. Dicendum est ergo, quod sunt aquæ corporales. Sed quales aquæ sint, oportet diuersimode diffinire, secundum diuersam de firmamento sententiam. Si enim per firmamentum intelli- *lib. 2. c. 5. in fine.* *Homil. 1. in Genes. non longe à princ. tom. 1.* *Hom. 3. Hexa. nõ multum procul. à fine, sed non sunt omnia hæc verba.*

gatur cælum sydereum, quod ponitur esse de natura quatuor elementorum, pari ratione & aquæ quæ super cælos sunt, eiusdem naturæ poterunt credi cum elementaribus aquis. Si autem per firmamentum intelligatur cælum sydereum, quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc & aquæ illæ, quæ sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum. Sed sicut secundum Strabum * dicitur cælum empyreum, id est, igneum propter solis splendorem: ita dicetur aliud cælum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra cælum sydereum. Posito etiam, quod firmamentum sit alterius naturæ præter quatuor elementa, adhuc potest dici, quod aquas diuidit, si per aquam non elementum aquę, sed materiam informem corporum intelligamus, vt Aug. * dicit super Genes. ad lit. contra Manichæos: quia secundum hoc quicquid est inter corpora, diuidit aquas ab aquis. Si autem per firmamentum intelligatur pars aëris, in qua nubes condensantur: sic aquę, quæ supra firmamentum sunt, sunt aquæ, quæ vaporabiliter resolutæ, supra aliquam partem aëris eleuantur, ex quibus pluuiæ generantur. Dicere enim, quod aquæ vaporabiliter resolutæ eleuentur supra cælum sydereum (vt quidam dixerunt, quorum opinionem Aug. * tangit in 2. super Genes. ad lit.) est omnino impossibile. Tum propter soliditatem cæli. Tum propter regionem ignis mediam, quæ huiusmodi vapores consumeret. Tum quia locus, quo feruntur leuia & rara, est infra concauum orbis lunæ, tum etiam, quia sensibiliter apparet, vapores non eleuari vsque ad cacumina quorumdam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum propter hoc, quod corpus est in infinitum diuisibile: vanum est. Non enim corpus naturale in infinitum diuiditur, aut rarefit, sed vsque ad certum terminum.

*habetur in glos. ordin. Gen. 1. super illud, in princ. creauit Deus.*

*lib. 1. de Genes. contr. Manich. c. 5. & 7. tom. 1.*

*lib. 2. c. 4. tom. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod quibusdam videtur ratio illa soluenda per hoc, quod aquæ quamuis sint naturaliter graues, virtute tamen diuina super cælos continentur. Sed hanc solutionem August. excludit * 2. lib. super Genes. dicens, quod nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum, conuenit quærere; non quid in eis ad miraculum suæ potentiæ velit operari. Vnde aliter dicendum est, quod secundum duas vltimas opiniones de aquis & firmamento patet solutio ex præmissis *. Secundum autem primam opinionem oportet ponere alium ordinem in elementis, quam Aristot. ponat, vt quædam aquæ spissæ sint circa terram: quædam vero tenues circa

*lib. 2. sup. Gen. c. 1. paulo à princ.*

*in corp. art.*

cælum

cælum vt sic se habeant illæ ad cælum, sicut istæ ad terram. Vel quod per aquam intelligatur materia corporum, vt dictum est *.

*in cor. artic.*

Ad secundum etiam patet solutio ex præmissis secundum duas vltimas opiniones. Secundum vero primam respondet Basil. * dupliciter. Vno modo, quia non est necessarium, vt omne quod in concauo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum, sed conuexum. Secundo, quia aquæ quæ sunt supra cælos, non sunt fluidæ, sed quasi glaciali soliditate extra cælum firmatæ. Vnde & à quibusdam dicuntur cælum crystallinum.

*Basil. homil. 3. hexam. aliquantulum ante medium.*

Ad tertium dicendum, quod secundum tertiam opinionem, aquæ sunt supra firmamentum vaporabiliter eleuatæ, propter vtilitatem pluuiarum. Secundum vero secundam opinionem aquæ sunt supra firmamentum, id est cælum totum diaphanum absque stellis. Quod quidam ponunt primum mobile, quod reuoluit totum cælum motu diurno, vt operetur per motum diurnum continuitatem generationis : sicut cælum, in quo sunt sydera per motum, qui est secundum Zodiacum, operatur diuersitatem generationis & corruptionis per accessum & recessum, & per diuersas virtutes stellarum. Secundum vero primam opinionem aquæ sunt ibi, vt Basil. * dicit ad contemperandum calorem cælestium corporum. Cuius signum acceperunt aliqui, vt Aug. † dicit, quod stella Saturni propter vicinitatem aquarum superiorum est frigidissima.

*Cælum dicitur quia totum diaphanum vt aqua.*

509

** Basil. omil. 3. hexam. ante medium.*

*† Aug. l. b. 2. sup. Gen. c. 5. per totū.*

Art. 3. *Vtrum firmamentum diuidat aquas ab aquis?*

347

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod firmamentum non diuidat aquas ab aquis. Vnius enim corporis secundum speciem est vnus locus naturalis. Sed omnis aqua omni aquæ est eadem specie, vt dicit * Philos. Non ergo aquæ ab aquis sunt distinguendæ secundum locum.

*Po. q. 4. ar. 1. cor.*

*lib. 1. topi c. 6. parum à princ. om. 1.*

Si dicatur quod aquæ illæ quæ, sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis, quæ sunt sub firmamento : Contra, Ea quæ sunt secundum speciem diuersa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquæ superiores & inferiores specie differunt, firmamentum eas abinuicem non distinguit.

¶ 2. Præterea, Illud videtur aquas ab aquis distinguere, quod ex vtraque parte ab aquis contingitur: sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem, quod aquæ inferiores non pertingunt vsque ad firmamentum. Ergo non diuidit firmamentum aquas ab aquis.

SED contra est, quod dicitur Genes. 1. Fiat firmamentum in medio aquarum, & diuidat aquas ab aquis.

RESPONDEO dicendum, quod aliquis considerando superficie tenus litteram Genesis, posset talem imaginationem concipere secundum quorundam antiquorum Philosophorum positionem. Posuerunt enim quidam aquam quoddam infinitum corpus, & omnium aliorum corporum principium. Quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine abyssi, cum dicitur, quod tenebræ erant super faciem abyssi. Ponebant etiam quod istud cœlum sensibile quod videmus, non continet infra se omnia corporalia, sed est infinitum aquarum corpus supra cœlum. Et ita posset aliquis dicere, quod firmamentum cœli diuidit aquas exteriores ab aquis interioribus, id est, ab omnibus corporibus quæ infra cœlum continentur, quorum principium aquam ponebant. Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturæ. Sed considerandum est, quod Moyses rudi populo loquebatur. Quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit, quæ manifeste sensui apparent. Omnes autem quantumcumque rudes terram & aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aër autem non percipitur ab omnibus esse corpus: in tantum quod etiam quidam Philosophi aërem dixerunt nihil esse, plenum aëre vacuum nominantes. Et ideo Moyses de aqua & terra mentionem facit expressam: aërem autem non expresse nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Vt tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aërem, significans ipsum quasi aquæ annexum, cum dicit, quod tenebræ erant super faciem abyssi. Per quod datur intelligi, super faciem aquæ esse aliquod corpus diaphanum, quod est subiectum lucis & tenebrarum. Sic igitur siue per firmamentum intelligamus cœlum in quo sunt sydera, siue spatium aëris nubilosum: conuenienter dicitur, quod firmamentum diuidit aquas ab aquis, secundum quod per aquam materia informis significatur: vel secundum quod omnia corpora diaphana sub omni conuenientia aquarum intelliguntur. Nam cœlum sydereum distinguit corpora inferiora diaphana à superioribus. Aër vero nubilosus distinguit superioris aëris partem in qua generantur pluuiæ, & huiusmodi impressiones, ab inferiori parte aëris quæ aquæ connectitur: & sub nomine aquarum intelligitur.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod si per firmamentum intelligatur cœlum sydereum, aquæ superiores non sunt eiusdem speciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aër, tunc vtræque aquæ sunt eiusdem speciei: & deputantur tunc duo loca aquis non eadem ratione: sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum.

Ad secundum dicendum, quod si accipiantur aquæ diuersæ secundum speciem, firmamentum dicitur diuidere aquas ab aquis: non sicut causa faciens diuisionem, sed sicut terminus vtrarumque aquarum.

Ad tertium dicendum, quod Moyses propter inuisibilitatem aëris & similium corporum, omnia huiusmodi corpora sub aquæ nomine comprehendit. Et sic manifestum est, quod ex vtraque parte firmamenti qualitercumque accepti sunt aquæ.

Art. 4. *Vtrum sit vnum cœlum tantum?* 348

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod sit vnum cœlum tantum. Cœlum enim contra terram diuiditur, cum dicitur, In principio creauit Deus cœlum & terram. Sed terra est vna tantum. Ergo & cœlum est vnum tantum. *2. d. 14. art. 4 & 1. metaph. lib. 7. fin.*

¶ 2. Præterea, Omne quod constat ex tota sua materia, est vnum tantum. Sed cœlum est huiusmodi, vt probat Philosophus * in 1. de cœlo. Ergo cœlum est vnum tantum. *lib. 1. de cœl. tex. 95. to. ad*

¶ 3. Præterea, Quicquid dicitur de pluribus vniuoce, dicitur de eis secundum vnam rationem communem. Sed si sunt plures cœli, cœlum dicitur vniuoce de pluribus: quia si æquiuoce, non propriè dicerentur plures cœli. Oportet ergo si dicuntur plures cœli, quod sit aliqua ratio communis, secundum quam cœli dicantur. Hanc autem non est assignare. Non est ergo dicendum quod sint plures cœli.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 148. Laudate eum cœli cœlorum.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc videtur esse quædam diuersitas inter Basil. & Chrysost. Dicit enim Chrysost. non esse nisi vnum cœlum: & quod pluraliter dicitur, Cœli cœlorum, hoc est propter proprietatem linguæ Hebrææ, in qua consuetum est vt cœlum solum pluraliter significetur: sicut sunt etiam multa nomina in Latino, quæ singulari carent.* Basil.* autem & Damasc. † sequens eum, dicunt plures esse cœlos. Sed hæc diuersitas magis est in voce, quam in re. Nam Chrysost. * vnum cœlum nominat totum corpus quod est supra terram & aquam. Nam

**Basil. homil. 3. hexam. inter med. & finem.*
*† Damasc. l. 2. orth. fid. c. 7.*
** Chrys. hom. 4. in Gen. ante medium, tom. 1.*

etiam aues quæ volant in aëre, dicuntur propter hoc volucres cœli. Sed quia in isto corpore sunt multæ distinctiones, propter hoc Basil. posuit plures cœlos.

Ad distinctionem ergo cœlorum sciendam, considerandum est, quod cœlum tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur propriè & naturaliter. Et sic dicitur cœlum corpus aliquod sublime & luminosum actu vel potentia, & incorruptibile per naturam. Et secundum hoc ponuntur tres cœli. Primum totaliter lucidum, quod vocant empyreum. Secundum totaliter diaphanum, quod vocant cœlum aqueum & crystallinum. Tertium, partim diaphanum, & partim lucidum actu, quod vocant cœlum sydereum. Et diuiditur in octo sphæras, scilicet in sphæram stellarum fixarum: & septem sphæras planetarum, quæ possunt dici septem cæli, vel septem sphæræ. Secundo dicitur cœlum per participationem alicuius proprietatis cælestis corporis, scilicet sublimitatis & luminositatis actu vel potentia. Et sic totum illud spatium, quod est ab aquis vsque ad orbem lunæ, Damascenus * ponit vnum cælum, nominans illud aëreum. Et sic secundum eum sunt tres cæli, aëreum, sydereum, & aliud superius: de quo intelligitur, quod Apostolus legitur raptus vsque ad tertium cælum. Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis, & aëris, & in vtroque eorum vocatur superior & inferior regio: ideo istud cælum Rabanus * distinguit in quatuor: supremam regionem ignis, nominans cælum igneum: inferiorem vero regionem, cælum Olympium ab altitudine cuiusdam montis, qui vocatur Olympus. Supremam vero regionem aëris vocauit cælum æthereum propter inflammationem: inferiorem vero regionem cælum aëreum. Et sic cum isti quatuor cæli tribus superioribus connumerentur, fiunt in vniuerso, secundum Rabanum, septem cæli corporei. Tertio dicitur cælum metaphorice. Et sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur cælum, propter eius spiritualem sublimitatem & lucem. De quo cælo exponitur diabolum dixisse, Ascendam in cælum, id est ad æqualitatem Dei. Quandoque etiam spiritualia bona, in quibus est sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam, cæli nominantur: vbi dicitur, Merces vestra multa est in cælis: vt Aug. * exponit. Quandoque vero tria genera super naturalium visionum, scilicet corporalis, imaginariæ, & intellectualis, tres cæli nominantur. De quibus Augustinus * exponit, quod Paulus est raptus vsque ad tertium cœlum.

*Dam. lib. 2. orth. fidei c. 7.*

*Rabanus in Gen. cap. 1.*

*lib. 1. de serm. domini. c. 9.*

*lib. 12. c. 29. & 34. tom. 3.*

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod terra se habet ad cælum, vt centrum ad circumferentiam. Circa vnum autem centrum possunt esse multæ circumferentiæ. Vnde vna terra existente, multi cæli ponuntur.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de cælo, secundum quod importat vniuersitatem creaturarum corporalium. Sic enim est vnum cælum tantum.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus cælis inuenitur communiter sublimitas & aliqua luminositas, vt ex dictis patet *. *in corp. art.*

## QVAESTIO LXIX.

*De opere tertiæ diei, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de opere tertiæ diei. ET CIRCA hoc quæruntur duo.
¶ Primo, de congregatione aquarum.
¶ Secundo, de productione plantarum.

Art. I. *Vtrum aquarum congregatio conuenienter dicatur facta tertia die?* 349

AD primum sic proceditur. Videtur, quod aquarum congregatio non conuenienter dicatur facta tertia die. Ea enim, quæ facta sunt prima & secunda die, verbo factionis exprimuntur. Dicitur enim, Dixit Deus, Fiat lux, & fiat firmamentum. Sed tertia dies condiuiditur duabus primis. Ergo opus tertiæ diei debuit exprimi verbo factionis, & non solum verbo congregationis. *2. d. 14. art 5.*

¶ 2. Præterea, Terra prius vndique erat aquis cooperta. Propter hoc enim inuisibilis dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram, in quo aquæ congregari possent.

¶ 3. Præterea, Quæ non sunt continuata adinuicem, non habent vnum locum. Sed non omnes aquæ habent adinuicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquæ congregatæ in vnum locum.

¶ 4. Præterea, Congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquæ naturaliter videntur fluentes, & ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc diuinum præceptum adhiberi.

¶ 5. Præterea, Terra etiam in principio suæ creationis nominatur, cum dicitur, In principio creauit Deus cælum & terram. Inconuenienter ergo dicitur tertia die nomen terræ impositum.

SED in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod hic oportet aliter dicere secundum expositionem Aug. * & aliorum sanctorum. Augustinus enim in omnibus his operibus *lib. 1. sup. Gen. c. 15. & lib. 4. c. 22. & 34. to. 3.*

non ponit durationis ordinem, ſed ſolum originis & naturæ. Dicit enim primo creatam naturam ſpiritualem informem, & naturam corporalem abſque omni
*Aug. lib. 1. contr. Manich. c. 5. & 7. tom. 1.* forma: quam dicit * primo ſignificari nomine terræ & aquæ: non quia hæc informitas formationem præceſſerit tempore, ſed origine tantum. Neque vna formatio ſecundum eum præceſsit aliam duratione, ſed ſolum naturæ ordine. Secundum quem ordinem neceſſe fuit, vt primo poneretur formatio ſupremæ naturæ, ſcilicet ſpiritualis: per hoc quod legitur prima die lux facta. Sicut autem ſpiritualis natura præeminet corporali, ita ſuperiora corpora præeminent inferioribus. Vnde ſecundo loco tangitur formatio ſuperiorum corporum, cum dicitur, fiat firmamentum. Per quod intelligitur impreſsio formæ cæleſtis in materiam informem non prius exiſtentem tempore, ſed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impreſsio formarum elementarium in materiam informem, non tempore, ſed origine præcedentem. Vnde per hoc quod dicitur, Congregentur aquæ, & appareat arida, intelligitur quod materiæ corporali impreſſa eſt forma ſubſtãtialis aquæ, per quam competit ſibi talis motus: & forma ſubſtãtialis terræ,
*citatos q. 66. art 1. in cor. & locis ibidem notatis.* per quam competit ſibi ſic videri. Sed ſecundum * alios ſanctos in his operibus etiam ordo durationis attenditur. Ponunt enim, quod informitas materiæ tempore præceſsit formationem, & vna formatio aliam e. Sed informitas materiæ ſecundum eos non intelligitur carentia omnis formæ: quia iam erat
337 cælum, & aqua, & terra: quæ tria nominantur tanquam manifeſtè ſenſu perceptibilia. Sed intelligitur informitas materiæ carentia debitæ diſtinctionis, & conſummatæ cuiuſdam pulchritudinis. Et ſecundum hæc tria nomina poſuit Scriptura tres informitates. Ad cælum enim quod eſt ſuperius, pertinet informitas tenebrarum: quia ex eo eſt origo luminis. Informitas vero aquæ, quæ eſt media, ſignificatur nomine abyſsi, quia hoc nomen ſignificat quandam immenſitatem inordinatam aquarum, vt Auguſtinus
*lib. 22. contra Fauſt. c. 11. to. 6.* * dicit contra Fauſtum. Informitas vero terræ tangitur in hoc quod dicitur, quod terra erat inanis & inuiſibilis, per hoc quod erat aquis cooperta. Sic igitur formatio ſupremi corporis facta eſt prima die. Et quia tempus ſequitur motum cœli, tempus autem eſt numerus motus ſupremi corporis: per huiuſmodi formationem facta eſt diſtinctio temporis, noctis ſcilicet & diei. Secundo vero die formatum eſt medium corpus, ſcilicet aqua, per firmamentum accipiẽs quam

quandam distinctionem & ordinem: ita quod sub nomine aquæ etiam alia comprehenduntur, vt supra dictum * est. Tertio vero die formatum est vltimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis: & facta est distinctio in infimo, quæ dicitur terræ & maris. Vnde satis congruè sicut informitatem terræ expresserat dicens, quod terra erat inuisibilis vel inanis: ita eius formationem exprimit per hoc quod dicit, Et appareat arida. *q. praced. art. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum August. * ideo in opere tertiæ diei non vtitur Scriptura verbo factionis, sicut in præcedentibus operibus: vt ostendatur quod superiores formæ, scilicet spirituales angelorum & cœlestium corporum sunt perfectæ in esse, & stabiles: formæ vero inferiorum sunt imperfectæ & mobiles: & ideo per congregationem aquarum & apparentiam aridæ, impresio talium formarum designatur. Aqua enim est labiliter fluxa, terra stabiliter fixa, vt ipse dicit in * 2. super Genes. ad lit. Secundum vero alios dicendum est, quod opus tertiæ diei est perfectum secundum solum motum localem Et ideo non oportuit quod Scriptura vteretur verbo factionis. *lib. 3. sup. Gen. c. . c. & lib. 2. c. 7. & 8. colligitur tom. 3.* *li. 2. c. 11. in fi. to. 3.*

Ad secundum patet solutio secundum August. * quia non oportet dicere, quod terra primo esset cooperta aquis & postmodum congregatæ, sed quod in tali congregatione fuerunt productæ. Secundum vero alios tripliciter respondetur, vt Aug. * dicit 1. super Gen. ad lit. Vno modo, vt aquæ in maiorem altitudinem sint eleuatæ in loco vbi sunt congregatæ. Nam mare est altius terra, vt experimento compertum, est in mari rubro: vt Basil. * dicit. Secundo, vt dicatur: quod rarior aqua velut nebula terras tegebat, quæ congregatione densata est. Tertio modo, vt dicatur, quod terra potuit aliquas partes præbere concauas, quibus confluentes aquæ reciperentur. Inter quas prima videtur probabilior. *loco citatis in pr. corp.* *lib. 1. c. 12 non procul à fine.* *homil. 4. hexa. ante med.*

Ad tertium dicendum, quod omnes aquæ vnum terminum habent, scilicet mare, in quo confluunt vel manifestis, vel occultis meatibus. Et propter hoc dicuntur aquæ congregari in vnum locum. Vel dicit vnum locum non simpliciter, sed per comparationem ad locum terræ siccæ: vt sit sensus, Congregentur aquæ in vnum locum; id est, seorsum à terra sicca. Nam ad designandam pluralitatem locorum aquę subdit, quod congregationes aquarum appellauit maria.

Ad quartum dicendum, quod iussio Dei naturalem motum corporibus præbet. Vnde dicitur, quod

ſuis naturalibus motibus faciunt velle eius. Vel poteſt dici, quod naturale eſſet, quod aqua vndique eſſet circa terram, ſicut aër vndique eſſet circa aquam & terram: ſed propter neceſsitatem finis, vt ſcilicet animalia & plantæ eſſent ſuper terram, oportuit quod aliqua pars terræ eſſet diſcooperta ab aquis. Quod quidem aliqui philoſophi attribuunt actioni ſolis per eleuationem vaporum deſiccantis terram. Sed ſacra Scriptura attribuit poteſtati diuinæ: non ſolum in Geneſ. ſed etiam in Iob 38. cap. vbi ex perſona Domini dicitur, Circumdedi mare terminis meis, & Ierem. 5. Me ergo non timebitis, ait Dominus, qui poſui arenam terminum mari?

Ad quintum dicendum, quod ſecundum Auguſtinum *, per terram, de qua primo fiebat mentio, intelligitur materia prima: nunc autem intelligitur ipſum elementum terræ. Vel poteſt dici ſecundum Baſil. * quod primo nominabatur terra ſecundum naturam ſuam, nunc autem nominatur ex ſua principali proprietate, quæ eſt ſiccitas. Vnde dicitur, quod vocauit aridam, terram. Vel poteſt dici ſecundum Rabbi Moyſem, quod vbicumque dicitur, Vocauit, ſignificatur æquiuocatio nominis *a*. Vnde prius dictum eſt, quod vocauit lucem diem, propter hoc, quod etiam dies vocatur ſpatium viginti quatuor horarum, ſecundum quod ibidem dicitur, Factum eſt veſpere & mane dies vnus.

*Aug. lib. 2. ſup. Geneſ. c. 2. & lib. 1. c. 13.*
*Baſil. homil. 4. hexam. à med. illiu.*
*a* 345

Similiter dicendum eſt, quod firmamentum, id eſt aërem vocauit cœlum, quia etiam cælum dicitur quod eſt primo creatum. Similiter etiam dicitur quod aridam, id eſt illam partem quæ eſt diſcooperta aquis vocauit terram, prout diſtinguitur contra mare: quamuis communi nomine terra vocetur, ſiue ſit aquis cooperta, ſiue diſcooperta. Intelligitur autem vbique per hoc quod dicitur, vocauit, id eſt, dedit naturam vel proprietatem, vt poſsit ſic vocari.

*li. 2. c. 30.*

350 Art. 2. *Vtrum plantarum productio conuenienter tertia die facta legatur?*

*Po. q. 4. art. 1. ad 28.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod plantarum productio inconuenienter tertia die facta legatur. Plantæ enim habent vitam ſicut & animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera diſtinctionis, ſed pertinet ad opus ornatus. Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quæ pertinet ad opus diſtinctionis.

¶ 2. Præterea, Illud quod pertinet ad maledictionem terræ, non debuit commemorari cum formatione terræ. Sed productio quarumdam plantarum pertinet

tinet ad maledictionem terræ, secundum illud Gen.3. Maledicta terra in opere tuo, spinas & tribulos germinabit tibi. Ergo productio plantarum vniuersaliter non debuit commemorari in tertia die, quæ pertinet ad formationem terræ.

¶ 3. Præterea, sicut plantæ adhærent terræ, ita etiam lapides & metalla: & tamen non fit mentio de eis in terræ formatione. Ergo nec plantæ fieri debuerunt tertia die.

SED contra est, quod dicitur Gen. 1. Protulit terra herbam virentem. Et postea sequitur, Factum est vespere & mane dies tertius.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, in tertia die informitas terræ remouetur. *art. præc.* Duplex autem informitas circa terram describebatur. Vna, quod erat inuisibilis & inanis: quia erat aquis cooperta. Alia, quod erat incomposita siue vacua, id est non habens debitum decorem, qui acquiritur terræ ex plantis, eam quodammodo vestientibus. Et ideo vtraque informitas in hac tertia die remouetur. Prima quidem per hoc, quod aquæ congregatæ sunt in vnum locum, & apparuit arida. Secunda vero per hoc, quod protulit terra herbam virentem. Sed tamen circa productionem plantarum aliter opinatur August. ab aliis. Alij enim expositores dicunt quod plantæ productę sunt actu in suis speciebus in hac tertia die: secundum quod superficies litteræ sonat. 496 Aug.*autem 5. super Gen. ad litteram, dicit, quod causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam & lignum, id est, producendi accepisse virtutem. Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ. Dicitur enim Genes. 2. Istæ sunt generationes cœli & terræ, quando creatæ sunt in die quo Deus fecit cœlum, & terram, & omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret. Ante ergo quam orirentur super terram, factæ sunt causaliter in terra. Confirmatur autem hoc etiam ratione. Quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter, vel causaliter: à quo opere postmodum requieuit, qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum, per opus propagationis vsque modo operatur. Producere autem plantas ex terra ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productæ sunt plantæ in actu, sed causaliter tantum. Quamuis secundum alios dici possit, quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet. Sed quod ex speciebus primo institutis generatio similium in specie procedat,

*lib. 8. sup. Gen. c. 3. & lib. 5. c. 5. to. 3.*

hoc jam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit, Antequam orirentur super terram, vel antequam germinarent: id est, antequam ex similibus similia producerentur: sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Vnde signanter Scriptura dicit, Germinet terra herbam virentem & facientem semen: quia scilicet sunt productæ perfectæ species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert vbicumque habeant vim seminatiuam, vtrum scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

Ad primum ergo dicendum, quod vita in plantis
111 est occulta: quia carent locali motu & sensu, quibus animatum ab inanimato maximè distinguitur *e*. Et ideo, quia immobiliter terræ inhærent, earum productio ponitur quasi quædam terræ formatio.

Ad secundum dicendum, quod ante etiam illam maledictionem spinæ & tribuli producti erant vel virtute, vel actu, sed non erant producti homini in
355 *f* pœnam: vt scilicet terra quam propter cibum coleret, infructuosa quædam & noxia germinaret. Vnde dictum est, Germinabit tibi.

Ad tertium dicendum, quod Moyses ea tantum proposuit, quæ in manifesto apparent: sicut jam di-
*q.67.a.4.* ctum est *. Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terræ. Et iterum non habent manifestam distinctionem à terra, sed quædam terræ species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

## QVAESTIO LXX.

*De opere ornatus quantum ad quartam diem, in tres articulos diuisa.*

CONsequenter considerandum est de opere ornatus.

Et primo, de singulis diebus secundum se. Secundo, de omnibus sex diebus in communi.

¶ Circa primum ergo considerandum est de opere quartæ diei. Secũdo, de opere quintę. Tertio, de opere sextæ. Quarto de iis quæ pertinent ad septimum diem.

CIRCA primum quæruntur tria.

351 ¶ Primo, de productione luminarium.
*inf q.74.* ¶ Secundo, de fine productionis eorum.
*a.1.ad 4.* ¶ Tertio, vtrum sint animata?

*& 2.d.15* Art. 1. *Vtrum luminaria debuerint produci quarta die?*

*q.1.ar.1.* AD primum sic proceditur. Videtur, quod lumi-
*& po.q.* naria non debuerint produci quarta die. Lumi-
*4.art.1.* naria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter.
*dub.30.* Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum.

eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis ante omnem diem. Ergo & eorum formæ. Non ergo sunt facta quarta die.

¶ 2. Præterea, Luminaria sunt quasi vasa luminis. Sed lux est facta prima die. Ergo luminaria fieri debuerunt prima die, & non quarta.

¶ 3. Præterea, Sicut plantæ fixæ sunt in terra: ita luminaria fixa sunt in firmamento. Vnde Scriptura dicit, quod posuit ea in firmamento. Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terræ, cui inhærent. Ergo & productio luminarium simul debuit poni secunda die cum productione firmamenti.

¶ 4. Præterea, Sol & luna, & alia luminaria sunt causæ plantarum. Sed naturali ordine causa præcedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quarta die, sed tertia, vel ante.

¶ 5. Præterea, Multæ stellæ secundum astrologos sunt luna maiores. Non ergo tantum sol & luna debuerunt poni duo magna luminaria.

SED in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod in recapitulatione diuinorum operum, Scriptura sic dicit, Igitur perfecti sunt cœli, & terra, & omnis ornatus eorum. In quibus verbis triplex opus intelligi potest: scilicet opus creationis, per quod cœlum & terra producta leguntur, sed informia. Et opus distinctionis, per quod cœlum & terra sunt perfecta: siue per formas substantiales attributas materiæ omnino informi, vt Augustinus * vult: siue quantum ad conuenientem decorem, & ordinem, vt alij sancti dicunt. Et his duobus operibus additur ornatus: & differt ornatus à perfectione. Nam perfectio cœli & terræ ad ea pertinere videtur, quæ cœlo & terræ sunt intrinseca: ornatus vero ad ea, quæ sunt à cœlo & terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes & formas, ornatur autem per vestimenta, vel aliquid huiusmodi. Distinctio autem aliquorum maximè manifestatur per motum localem, quo abinuicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum, quæ habent motum in cælo & in terra. Sicut autem supra dictum * est, de tribus fit mentio in creatione, scilicet de cœlo, & aqua, & terra. Et hæc tria etiam formantur per opus distinctionis trium dierum. Primo die cœlum. Secundo die distinguuntur aquæ. Tertio die fit distinctio in terra, maris & aridæ. Et similiter in opere ornatus. Primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quæ mouentur in cœlo, ad ornatum ipsius. Secundo

*lib. 2. sup. Gen. c. 11. tom. 3.*

*q. praced. art. 1.*

cundo die, qui est quintus, aues & pisces, ad ornatum medij elementi, qui habent motum in aëre, & aqua, quæ pro vno accipiuntur. Tertio die, qui est sextus, producuntur animalia, quæ habent motum in terra, ad ornatum ipsius.

lib. 5. sup. Gen. c. 5. tom. 3.

Sed sciendum est, quod in productione luminarium non discordat Aug.* ab aliis sanctis. Dicit enim luminaria esse facta in actu, non in virtute tantum. Non enim habet firmamentum virtutem productiuam luminarium, sicut habet terra virtutem productiuam plantarum. Vnde Scriptura non dicit, producat firmamentum luminaria, sicut dicit, Germinet terra herbam virentem.

lib. 4. sup. Gen. c. 22 & 34. & 11. de ciuit. Dei, c. 9. to. 3. & 5.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum* Augustin. nulla difficultas ex hoc oritur. Non enim ponit successionem temporis in istis operibus. Et ideo non oportet dicere, quod materia luminarium fuerit sub alia forma. Secundum eos autem, qui ponunt cœlestia corpora ex natura quatuor elementorum, nulla difficultas accidit: quia potest dici, quod sunt formata ex præjacenti materia, sicut animalia & plantæ. Sed secundum eos, qui ponunt corpora cœlestia esse alterius naturæ ab elementis, & incorruptibilia per naturam, oportet dicere, quod substantia luminarium à principio fuit creata. Sed prius erat informis, & nunc formatur: non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatæ virtutis. Ideo tamen non fit mentio à principio de eis, sed solum quarta die, vt Chrysost.* dicit: vt per hoc remoueat populum ab idololatria, ostendens luminaria non esse deos: ex quo nec à principio fuerunt.

* Chrys. hom. 6. in Gen. post medium: id habet in sententia, to. 1.

† lib. 2. sup. Gen. c. 5. et li. 1. c. 9. t. 3. b 344

Ad secundum dicendum, quod secundum † Aug. nulla sequitur difficultas: quia lux, de qua prima die facta est mentio, fuit lux spiritualis: nunc autem fit lux corporalis. Si autem lux primo die facta, intelligitur lux corporalis, oportet dicere, quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam: quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, & alios radium lunæ, & sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dion.* 4. cap. de diu. nom. quod lumen solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est.

* c. 4 pa. 1 inter pri. & med.

* hom. 6. in Gen. inter med & fin. to. 1. & hom. 12. ad Pop.

Ad tertium dicendum, quod secundum Ptolomæum luminaria non sunt fixa in sphæris, sed habent motum seorsum à motu sphærarum. Ideo Chrysost.* dicit, quod non ideo dicitur, quod posuit ea in firmamen-

mamento, quod ibi sint fixa: sed quia iusserit vt ibi essent: sicut posuit hominem in paradiso, vt ibi esset. Sed secundum opinion. Aristot. stellæ fixæ sunt in orbibus, & non mouentur nisi motu orbium. Secundum rei veritatem tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphærarum. Moyses autem rudi populo condescendens, sequutus est quæ sensibiliter apparent: vt dictum est *. Si autem sit aliud firmamentum quod factum est secunda die, ab eo in quo posita sunt sydera secundum distinctionem naturæ, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, vt dictum est: cessat obiectio. Nam firmamentum factum est secunda die quantum ad inferiorem partem. In firmamento autem posita sunt sydera quarta die quantum ad superiorem partem, vt totum pro vno accipiatur, secundum quod sensui apparet. *q. præced. art. 1.*

Ad quartum dicendum, quod sicut dicit * Basilius, præmittitur productio plantarum luminaribus, ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt, quod primordialem originem habent plantæ à luminaribus: quamuis (vt Chrysostomus † dicit) sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam & luminaria per suos motus. *Homil. 5. hexa. non procul. à prin. id habet in sententia.* *† Chrysos. hom. 6. in Gen. non procul à med. to. 1.*

Ad quintum dicendum, quod sicut Chrysostomus * dicit, dicuntur duo luminaria magna, non tam quantitate, quam efficacia, & virtute. Quia etsi aliæ stellæ sint maiores quantitate, quam luna, tamen effectus lunæ magis sentitur in istis inferioribus, & etiam secundum sensum maior apparet. **hom. 6. in Gene s. tom. 1.*

Art. 2. *Vtrum conuenienter causa productionis luminarium describatur.* 352.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter causa productionis luminarium describatur. Dicitur enim Ierem. 10. A signis cœli nolite metuere, quæ gentes timent. Non ergo luminaria in signa facta sunt.

¶ 2. Præterea, Signum contra causam diuiditur. Sed luminaria sunt causa eorum, quæ hic aguntur. Ergo non sunt signa.

¶ 3. Præterea, Distinctio temporum, & dierum incepit à primo die. Non ergo facta sunt luminaria in tēpora, & dies, & annos, id est in horum distinctionem.

¶ 4. Præterea, Nihil fit propter vilius se: quia finis est melior iis, quæ sunt ad finem. Sed luminaria sunt meliora quam terra. Non ergo facta sunt vt illuminent terram.

¶ 5. Præ-

¶ 5. Præterea, Luna non præest nocti, quando est plena. Probabile autem est, quod luna facta fuerit plena. Sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta, vt præsit nocti.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est supra *, creatura aliqua corporalis potest dici esse facta, vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum vniuersum, vel propter gloriam Dei. Sed Moyses, vt populum ab idololatria reuocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod sunt facta ad vtilitatem hominum. Vnde dicitur Deuteron. 4. Ne fortè eleuatis oculis ad cœlum videas solem, & lunam, & omnia astra cœli: & errore deceptus adores ea, & colas, quæ creauit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus. Hoc autem ministerium explicat in principio Genes. per tria. Primo enim prouenit vtilitas hominibus ex luminaribus, quantum ad visum, qui est directiuus in operibus, & maximè vtilis ad cognoscendas res: & quantum ad hoc dicit, Vt luceant in firmamento, & illuminent terram. Secundo, quantum ad vicissitudines temporum: quibus & fastidium tollitur, & valetudo conseruatur, & necessaria victui oriuntur. Quæ non essent, si semper esset aut æstas, aut hyems: & quantum ad hoc dicit, Vt sint in tempora, & dies, & annos. Tertio, quantum ad opportunitatem negotiorum & operum, in quantum ex luminaribus cœli accipitur significatio pluuiosi temporis, vel sereni, quæ sunt apta diuersis negotiis. Et quantum ad hoc dicit, Vt sint in signa.

*quæst. 65. art. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum, quæ dependent ex libero arbitrio.

Ad secundum dicendum, quod per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti, sicut & è conuerso. Vnde nihil prohibet, causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potius dicit signa, quam causas, vt occasionem idololatriæ tolleret.

Ad tertium dicendum, quod in prima die facta est communis distinctio temporis per diem, & noctem secundum motum diurnum, qui est communis totius
c cœli: qui potest intelligi incepisse primo die *c*. Sed
344 speciales distinctiones dierum, & temporum secundum quod dies est calidior die, & tempus tempore, & annus anno: fiunt secundum speciales motus stellarum, qui possunt intelligi quarto die incepisse,

Ad quartum dicendum, quod in illuminatione terræ intelligitur vtilitas hominis, qui secundum animam præfertur corporibus luminarium. Nihil tamen prohibet dici, quod dignior creatura facta est propter inferiorem, non secundum quod in se consideratur, sed secundum quod ordinatur ad integritatem vniuersi.

Ad quintum dicendum, quod luna quando est perfecta, oritur vespere & occidit mane. Et sic præest nocti. Et satis probabile est, quod luna fuerit facta plena: sicut & herbæ factæ sunt in sua perfectione facientes semen: & similiter animalia, & homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deueniatur: simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. Augustinus * tamen hoc non asserit: quia dicit non esse inconueniens quod Deus imperfecta fecerit, quæ postmodum ipse perfecit.

** li. 2. super Gen. c. 15. parum ante medium, tom. 3.*

Art. 3. *Vtrum luminaria cæli sint animata?* 353

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod luminaria cœli sunt animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea, quæ pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata, scilicet pisces, aues, & terrestria animalia. Ergo & luminaria, quæ pertinent ad ornatum cœli.

*2. con. c. 69. & po. q. 6. ar. 6. & quol. 12. art. 5. & spum. a. 6. & 2. cæl. le. 3. col. 1. & 2. & le. 13. co. 2. & 3. & le. 18. & 19 princ.*

¶ 2. Præterea, Nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol & luna, & alia luminaria sunt nobiliora, quam corpora plantarum & animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quæ est principium vitæ. Quia vt August. dicit in lib. * de vera relig. quælibet substantia viuens naturæ ordine præfertur substantiæ non viuenti. Ergo luminaria cœli sunt animata.

** lib. de vera rel. c. 29. circa med. tom. 1.*

¶ 3. Præterea, Causa nobilior est effectu. Sed sol & luna & alia luminaria sunt causa vitæ, vt patet maximè in animalibus ex putrefactione generatis, quæ virtute solis & stellarum vitam consequuntur. Ergo multo magis corpora cœlestia viuunt, & sunt animata.

¶ 4. Præterea, Motus cœli & cœlestium corporum sunt naturales, vt patet in * 1. de cœlo. Motus autem naturalis est à principio intrinseco. Cum igitur principium motus cœlestium corporum sit aliqua substantia apprehensiua, quæ mouetur sicut desiderans à desiderato, vt dicitur in 11.* Metaph. videtur, quod principium apprehendens sit principium intrinsecum corporibus cœlestibus. Ergo sunt animata.

*lib. 1. de cæl. text. 7. & 8. & seq. tom. 2.*

** lib. 11. Met. tex. 53. tom. 3.*

¶ 5. Præterea, Primum mobile est cœlum. In genere autem mobilium primum est mouens seipsum: vt

vt probatur in * 8.Physic. Quia quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata mouent seipsa, vt in eodem lib. ostenditur †. Ergo corpora cœlestia sunt animata.

SED contra est, quod Damascen. * dicit in lib. 2. Nullus animatos cœlos, vel luminaria æstimet: inanimati enim sunt & insensibiles.

RESPONDEO dicendum, quod circa istam quæstionem apud Philosophos fuit diuersa opinio. Anaxagoras enim, vt Aug. refert lib.* 18. de Ciu. Dei. factus est reus apud Athenienses: quia dixit solem esse lapidem ardentem, negans vtique ipsum esse Deum, vel aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora cælestia animata. Similiter etiam apud Doctores fidei fuit circa hoc diuersa opinio. Origenes * enim posuit corpora cælestia animata. Hieronymus etiam idem sentire videtur, exponens illud Ecclesiast. 1. Lustrans vniuersa per circuitum pergit spiritus. Basilius vero † & Damascenus asserunt corpora cælestia non esse animata. Augustinus vero sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, vt patet in * 2. super Genes. ad litteram, & in Enchirid. Vbi etiam dicit, quod si sunt animata cælestia corpora, pertinent ad societatem Angelorum eorum animæ. In hac autem opinionum diuersitate, vt veritas aliquatenus innotescat, considerandum est, quod vnio animæ & corporis non est propter corpus, sed propter animam. Non enim forma est propter materiam, sed è conuerso. Natura autem, & virtus animæ deprehenditur ex eius operatione, quæ etiam quodammodo est finis eius. Inuenitur autem corpus nostrum necessarium ad aliquam operationem animæ, quæ mediante corpore exercetur: sicut patet in operibus animæ sensitiuæ, & nutritiuæ. Vnde necesse est tales animas vnitas esse corporibus propter suas operatio-
373 nes. Est autem aliqua operatio animæ, quæ non
414 exercetur corpore mediante *n*, sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur: sicut per corpus exhibentur animæ humanæ phan-
363 tasmata, quibus indiget ad intelligendum *e*. Vnde
e etiam talem animam necesse est corpori vniri propter
368 suam operationem *e*, licet contingat ipsam separari. Manifestum est autem, quod anima cælestis corporis non potest habere operationes nutritiuæ animæ, quæ sunt nutrire, augere, & generare: huiusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animæ sensitiuæ corpori cælesti conueniunt: quia omnes sensus

* lib.8. Physic. tex.34.& seq. to.2.
† lib.8. Phys. tex. 29. to.2.
* Damascen. lib 2. orth. fid. c.6. circa fin.
* li.18. de ciu. Dei, c.41. ante med. to,5.
* lib.1. periar. c.7. tom.4.
† Damascen. li.2. c.6. ad fin.
* Basil. hom.3. in hexam. à medio.
* Aug. li.2. super Gen. cap 15. & Enchir. cap.58. ad fin. tom.3.

ſenſus fundantur ſupra tactum, qui eſt apprehenſiuus qualitatum elementorum. Omnia etiam organa potentiarum ſenſitiuarum requirunt determinatam proportionem ſecundum commixtionem aliquam elementorum, à quorum natura corpora cæleſtia ponuntur remota. Relinquitur ergo, quod de operationibus animæ nulla poteſt competere animæ cæleſti, niſi duæ, intelligere, & mouere. Nam appetere conſequitur ſenſum, & intellectum, & cum vtroque ordinatur. Intellectus autem operatio, cum non exerceatur per corpus, non indiget corpore, niſi in quantum ei per ſenſus miniſtrantur phantaſmata. Operationes autem ſenſitiuæ animæ, corporibus cæleſtibus non conueniunt, vt dictum * eſt. *In iſto artic.* Sic igitur propter operationem intellectualem, anima cæleſti corpori non vniretur. Relinquitur ergo, quod propter ſolam motionem. Ad hoc autem quod moueat, non oportet quod vniatur ei vt forma, ſed per contactum virtutis, ſicut motor vnitur mobili. Vnde Ariſtoteles libro * 8. Phyſicorum *lib.8.tex. 40 41. tom.2.* poſtquam oſtendit, quod primum mouens ſeipſum componitur ex duabus partibus: quarum vna eſt mouens, & alia mota: aſſignans quomodo hæ duæ partes vniantur, dicit *, *lib.8.Phyſic.text. 42.& 43. tom.2.* quod per contactum vel duorum adinuicem, ſi vtrumque ſit corpus: vel vnius ad alterum, & non è conuerſo, ſi vnum ſit corpus, & aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus vniri non ponebant, niſi per contactum virtutis, ſicut motor mobili *e*. 375 Et ſic per hoc, quod Plato ponit corpora cæleſtia animata, nihil aliud datur intelligi, quam quod ſubſtantiæ ſpirituales vniuntur corporibus cæleſtibus, vt motores mobilibus. Quod autem corpora cæleſtia moueantur ab aliqua ſubſtantia apprehendente, & non ſolum à natura, ſicut grauia & leuia: patet ex hoc quod natura non mouet, niſi ad vnum, quo habito quieſcit. Quod in motu corporum cæleſtium non apparet. Vnde relinquitur, quod mouentur ab aliqua ſubſtantia apprehendente. Auguſtinus etiam dicit * 3. de Trinitate, *lib.3.de Trin.c.4. paulo à princ. tom.3.* Corpora omnia adminiſtrari à Deo per ſpiritum vitæ. Sic igitur patet, quod corpora cæleſtia non ſunt animata eo modo, quo plantæ & animalia, ſed æquiuoce. Vnde inter ponentes ea eſſe animata, & ponentes ea inanimata, parua vel nulla differentia inuenitur in re, ſed in voce tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad ornatum pertinent aliqua ſecundum proprium motum. Et quantum ad hoc luminaria cœli conueniunt cum aliis; quæ ad

ad ornatum pertinent: quia mouentur à substantia viuente.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter: quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo cœlestis corporis etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formæ. Perficit enim totaliter suam materiam, vt non sit in potentia ad aliam formam. Quod anima non facit. Quantum etiam ad motum, mouentur corpora cælestia à nobilioribus motoribus.

Ad tertium dicendum, quod corpus cœleste, cum
b sit mouens motum, habet rationem instrumenti,
568 quod agit in virtute principalis agentis e. Et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia viuens, potest causare vitam.

Ad quartum dicendum, quod motus corporis cœlestis est naturalis, non propter principium actiuum, sed propter principium passiuum: quia scilicet habet in sua natura aptitudinem, vt tali motu ab intellectu moueatur.

Ad quintum dicendum, quod cœlum dicitur mouere seipsum, in quantum componitur ex motore, & mobili: non sicut ex forma & materia, sed secun-
*In cor. a.* dum contactum virtutis, vt dictum est *. Et hoc etiam modo potest dici, quod eius motor est principium intrinsecum: vt sic etiam motus cœli possit dici naturalis ex parte principij actiui: sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animali in quantum est
*l.b.8.tex.27.tom.2.* animal, vt dicitur in * 8. Physicorum.

## QVAESTIO LXXI.

*De opere quintæ diei.*

354
*sup.q.70.art.1.cor.* DEinde considerandum est de opere quintæ diei. Et videtur, quod inconuenienter hoc opus describatur. Illud enim aquæ producunt, ad cuius productionem sufficit virtus aquæ. Sed virtus aquæ non sufficit ad productionem omnium piscium & auium: cum videamus plura eorum generari ex semine. Non ergo conuenienter dicitur, Producant aquæ reptile animæ viuentis, & volatile super terram.

¶ 2. Præterea, Pisces & aues non tantum producuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari, quam aqua: quia corpora eorum naturaliter mouentur ad terram. Vnde & in terra quiescunt. Non ergo conuenienter dicitur, pisces & aues ex aqua produci.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Sicut pisces habent motum in aquis, ita & aues in aëre. Si ergo pisces ex aquis producuntur, aues non deberent produci ex aquis, sed ex aëre.

¶ 4. Præterea, Non omnes pisces reptant in aquis, cum quidam habeant pedes quibus gradiuntur in terra: sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc, quod dicitur, Producant aquæ reptile animæ viuentis.

¶ 5. Præterea, Animalia terrestria sunt perfectiora auibus & piscibus. Quod patet ex hoc, quod habent membra magis distincta, & perfectiorem generationem. Generant enim animalia. Sed pisces & aues generant oua. Perfectiora autem præcedunt in ordine naturæ. Non ergo quinta die debuerunt fieri pisces & aues ante animalia terrestria. *q. præc. art. 1.*

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, opus ornatus per ordinem respondet ordini distinctionis. Vnde sicut inter tres dies distinctioni deputatos, media (quæ est secunda) deputatur distinctioni medij corporis, scilicet aquæ: ita inter dies deputatos ad opus ornatus, media, id est quinta deputatur ad ornatum medij corporis, per productionem auium & piscium. Vnde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria & lucem, vt designet, quod quarta dies respondet primæ, in qua dixerat lucem factam: ita in hac quinta die facit mentionem de aquis, & de firmamento cœli, vt designet, quod quinta dies respondet secundæ.

Sed sciendum est, quod sicut in productione plantarum differt August. ab aliis *e*: ita & in productione piscium & auium. Alij enim dicunt pisces & aues quinta die esse productos in actu. August. autem dicit * 5. super Genes. ad lit. quod quinta die aquarum natura produxit pisces & aues potentialiter. 350 *lib. 5. sup. Gen. c. 5. à medio. tom. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod Auicen. posuit omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine etiam per viam naturæ *e*. Sed hoc videtur inconueniens. Quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus. Vnde illa quæ naturaliter generātur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari. Et ideo dicendum est aliter, quod in naturali generatione animalium principium actiuum est virtus formatiua, quæ est in semine in iis quæ ex semine generantur. Loco cuius virtutis in iis quæ ex putrefactione generantur, est virtus cœlestis corporis. Materiale autem principium in *b* 456

vtro

vtrorumque animalium generatione est aliquod elementum vel elementatum. In prima autem rerum institutione fuit principium actiuum verbum Dei, quod ex materia elementari produxit animalia, vel in actu secundum alios sanctos, vel virtute secundum Aug.* non quod aqua, aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, vt Auic. posuit: sed quia hoc ipsum, quod ex materia elementari virtute seminis, vel stellarum possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data.

*lib. 5. de Genes. ad lit. c. 5.

Ad secundum dicendum, quod corpora auium & piscium possunt dupliciter considerari. Vno modo secundum se. Et sic necesse est, quod in eis magis terrestre elementum dominetur. Quia ad hoc quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, necesse est quod quantitatiue abundet in eo elementum, quod est minus actiuum, scilicet terra. Sed si considerentur secundum quod sunt nata moueri talibus motibus, sic habent affinitatem quamdam cum corporibus, in quibus mouentur. Et sic eorum generatio hic describitur.

351 & 347 Ad tertium dicendum, quod aër, quia insensibilis est, non per seipsum connumeratur: sed cum aliis e: partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quæ exhalationibus aquæ ingrossatur: partim etiam cum cælo, quantum ad superiorem partem. Aues autem motum habent in inferiori parte aëris. Et ideo sub firmamento cæli volare dicuntur, etiamsi firmamentum pro nebuloso aëre accipiatur. Et ideo productio auium aquæ ascribitur.

Ad quartum dicendum, quod natura de vno extremo ad aliud transit per media. Et ideo inter cælestia & aquatica animalia sunt quædam media, quæ communicant cum vtrisque, & computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundum id quod cum eis communicant, non secundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen vt includantur omnia huiusmodi, quæ habent aliquid speciale inter pisces, subiungit postquam dixerat, Producant aquæ reptile animæ viuentis: Creauit Deus cete grandia, &c.

Ad quintum dicendum, quod productio horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum, quæ eis ornantur magis quam secundum propriam dignitatem. Et tamen in via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora peruenitur.

QVAESTIO LXXII.

*De opere sextæ diei.* 355

Deinde quæritur de opere sextæ diei. Et videtur, quod inconuenienter describatur. Sicut enim aues & pisces habent viuentem animam, ita etiam & animalia terrestria. Non autem terrestria animalia sunt ipsa anima viuens. Ergo inconuenienter dicitur, Producat terra animam viuentem: sed debuit dici, producat terra quadrupedia animæ viuentis. *supra q. 70. art. 1. cor.*

¶ 2. Præterea, Genus non debet diuidi contra speciem. Sed iumenta & bestiæ sub quadrupedibus computantur. Inconuenienter ergo quadrupedia connumerantur iumentis & bestiis.

¶ 3. Præterea, Sicut alia animalia sunt in determinato genere & specie, ita & homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere, vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere, vel specie, cum dicitur in genere suo, vel specie sua.

¶ 4. Præterea, Animalia terrestria magis sunt similia homini, qui à Deo dicitur benedici, quam aues & pisces. Cum igitur aues & pisces dicantur benedici, multo fortius hoc dici debuit de aliis animalibus.

¶ 5. Præterea, Quædam animalia generantur ex putrefactione, quæ est corruptio quædam. Corruptio autem non conuenit primæ institutioni rerum. Non ergo animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

¶ 6. Præterea, Quædam animalia sunt venenosa & homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nociuum ante peccatum. Ergo huiusmodi animalia, vel omnino fieri à Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor, vel non debuerunt fieri ante peccatum.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut in die quinto ornatur medium corpus, & respondet secundæ diei: ita in sexto die ornatur vltimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium: & respondet tertiæ diei. Vnde vtrobique fit mentio de terra. Et hic etiam secundum Augustin. * animalia terrestria producuntur potentialiter: secundum vero alios sanctos, in actu. 451 *lib 5. sup. Gen. c. 5. tom 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Basilius dicit †, diuersus gradus vitæ, qui in diuersis viuentibus inuenitur, ex modo loquendi Scripturæ colligi potest, *† ex hom. 8. sui hexamer.*

potest. Plantæ enim habent imperfectissimam vitam & occultam. Vnde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solum de generatione: quia secundum hanc solum inuenitur actus vitæ in eis. Nutritiua enim & augmentatiua generatiuæ deseruiunt, vt infra dicetur †. Inter alia vero animalia, perfectiora sunt (communiter loquendo) terrestria auibus & piscibus: non quod pisces memoria careant, vt Basilius dicit *, & August. † improbat, sed propter distinctionem membrorum, & perfectionem generationis. Quantum autem ad aliquas sagacitates etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent, vt apes & formicæ. Et ideo pisces vocat non animam viuentem, sed reptile animæ viuentis. Sed terrena animalia vocat animam viuentem, propter perfectionem vitæ in eis: ac si pisces sint corpora habentia aliquid animæ, terrestria vero animalia propter perfectionem vitæ sint quasi animæ dominantes corporibus. Perfectissimus autem gradus vitæ est in homine. Et ideo vitam hominis non dicit produci à terra vel aqua, sicut cæterorum animalium, sed à Deo.

† q. 78. artic. 2.

* Basil. homil. 7. in hexa. aliquantulum à princ.

† lib. 3. de Genes. ad lit. c. 8.

Ad secundum dicendum, quod per iumenta, vel pecora intelliguntur animalia domestica, quæ homini seruiunt qualitercumque. Per bestias autem intelliguntur animalia sæua, vt vrsi & leones. Per reptilia vero, animalia, quæ vel non habent pedes quibus eleuentur à terra, vt serpentes: vel habent breues, quibus parum eleuantur, vt lacertæ & formicæ. Sed quia sunt quædam animalia, quæ sub nullo horum comprehenduntur, vt cerui, & caprei: vt etiam ista comprehenderentur, addidit quadrupedia. Vel quadrupedia præmisit quasi genus, & animalia subiunxit quasi species. Sunt enim quædam reptilia quadrupedia, vt lacertæ & formicæ.

Ad tertium dicendum, quod in aliis animalibus & plantis mentionem fecit de genere, & specie, vt designaret generationes similium ex similibus. In homine autem non fuit necessarium, vt hoc diceretur: quia quod præmissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest. Vel quod animalia, & plantæ producuntur secundum genus & speciem suam, quasi longe à similitudine diuina remota: homo autem dicitur formatus ad imaginem & similitudinem Dei.

Ad quartum dicendum, quod benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem. Et ideo quod positum est in auibus & piscibus, quæ primo occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. In hominibus autem iteratur

iteratur benedictio: quia in eis est quædam specialis multiplicationis ratio, propter complendum numerum electorum. Et ne quisquam diceret in officio gignendi filios nullum esse peccatum. Plantæ vero nullum habent propagandæ prolis affectum, ac sine vllo sensu generant. Vnde indignæ iudicatæ sunt benedictionis verbis.

Ad quintum dicendum, quod cum generatio vnius sit corruptio alterius, quod ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primæ rerum institutioni. Vnde animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum, vel plantarum, potuerunt tunc generari: non autem quæ generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantum.

Ad sextum dicendum, quod August. dicit in 1. super Genes. * contra Manichæos, quod si in alicuius opificis officinam imperitus intrauerit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ignorat. Et si multum est insipiens, superflua putat. Iam vero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulnerauerit, noxia existimat ibi esse multa. Quorum vsum quia nouit artifex, insipientiam eius irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident. Multa enim etsi domui nostræ non sunt necessaria, in eis tamen completur vniuersitatis integritas. Homo autem ante peccatum ordinate fuisset vsus rebus mundi. Vnde animalia venenosa ei noxia non fuissent *c*.

*lib. 1. de Gen. con. Manich. c. 16. parum à prin. to. 1.*

b

350

## QVAESTIO LXXIII. 485

### *De iis quæ pertinent ad septimum diem, in tres articulos diuisa.* d

DEinde considerandum est de iis quæ pertinent ad septimum diem.

ET CIRCA hoc quæruntur tria.

¶ Primo, de completione operum.
¶ Secundo, de requie Dei.
¶ Tertio, de benedictione & sanctificatione huius diei.

### Art. 1. *Vtrum completio diuinorum operum debeat septimo diei ascribi?* 356

AD primum sic proceditur. Videtur, quod completio diuinorum operum non debeat septimo diei ascribi. Omnia enim, quæ in hoc seculo aguntur, ad diuina opera pertinent. Sed consummatio seculi erit in fine mundi, vt habetur Matth. 13. Tempus etiam incarnationis Christi est cuiusdam completionis tem-

*2. d. 15. q. 3. art. 1.*

pus. Vnde dicitur tempus plenitudinis, Gal. 4. Et ipse Christus moriens dixit, Consummatum est, vt dicitur Ioan. 19. Non ergo completio diuinorum operum competit diei septimo.

¶ 2. Præterea, Quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse, quinimmo ab omni opere quieuisse. Ergo completio operum non competit septimo di i.

¶ 3. Præterea, Non dicitur aliquid esse completum cui multa superadduntur, nisi sint illa superflua: quia perfectum dicitur, cui nihil deest eorum quæ debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta, & productio multorum indiuiduorum, & etiam quarumdam nouarum specierum quæ frequenter apparent, præcipuè in animalibus ex putrefactione generatis. Quotidie etiam Deus nouas animas creat. Nouum etiam fuit incarnationis opus. De quo dicitur Ierem. 3. Nouum faciet Dominus super terram. Noua etiam sunt miraculosa opera. De quibus dicitur Ecclesiast. 36. Innoua signa, & immuta mirabilia. Innouabuntur etiam omnia in glorificatione sanctorum: secundum illud Apocal. 12. Et dixit qui sedebat in throno, Ecce noua facio omnia. Completio ergo diuinorum operum non debet attribui septimæ diei.

SED contra est, quod dicitur Genes. 2. Compleuit Deus die septimo opus suum quod fecerat.

RESPONDEO dicendum, quod duplex est rei perfectio, prima & secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quæ quidem perfectio est forma totius, quæ ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis. Finis autem vel est operatio: sicut finis citharistæ est citharizare. Vel est aliquid, ad quod per operationem peruenitur: sicut finis ædificatoris est domus, quam ædificando facit. Prima autem perfectio est causa secundæ: quia forma est principium operationis. Vltima autem perfectio, quæ est finis totius vniuersi, est perfecta beatitudo sanctorum, quæ erit in vltima consummatione sæculi. Prima autem perfectio, quæ est in integritate vniuersi, fuit in prima rerum institutione. Et hæc deputatur septimo diei.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est *, perfectio prima est causa secundæ. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur, natura & gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi, vt dictum est †. Sed ista consummatio præcessit causaliter, quantum ad naturam quidem, in prima rerum

*In corp. art.*

†*In corp. art.*

rerum inſtitutione : quantum ad gratiam vero, in incarnatione Chriſti : quia gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt, vt dicitur Ioan. 1. Sic igitur in ſeptima die fuit conſummatio naturæ, in incarnatione Chriſti conſummatio gratiæ, in fine mundi conſummatio gloriæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ſeptima die Deus aliquid operatus eſt, non nouam creaturam condendo, ſed creaturam adminiſtrando, & ad propriam operationem eam mouendo : quod iam aliqualiter pertinet ad inchoationem quamdam ſecundæ perfectionis. Et ideo conſummatio operum ſecundum noſtram tranſlationem attribuitur diei ſeptimæ. Sed ſecundum aliam tranſlationem attribuitur ſextæ. Et vtrumque poteſt ſtare : quia conſummatio quæ eſt ſecundum integritatem partium vniuerſi, competit ſextæ diei : conſummatio quæ eſt ſecundum operationem partium, competit ſeptimæ. Vel poteſt dici, quod in motu continuo quamdiu aliquid poteſt moueri vlterius, non dicitur motus perfectus ante quietem. Quies enim demonſtrat motum conſummatum. Deus autem poterat plures creaturas facere, præter illas quas fecerat ſex diebus. Vnde hoc ipſo quod ceſſauit nouas creaturas condere in ſeptima die, dicitur opus ſuum conſummaſſe.

Ad tertium dicendum, quod nihil poſtmodum à Deo factum eſt totaliter nouum, quin aliqualiter in operibus ſex dierum præceſſerit. Quædam enim præextiterunt materialiter : ſicut quod Deus de coſta Adæ formauit mulierem. Quædam vero præextiterunt in operibus ſex dierum, non ſolum materialiter, ſed etiam cauſaliter. Sicut indiuidua, quæ nunc generantur, præceſſerunt in primis indiuiduis ſuarum ſpecierum. Species etiam nouæ, ſi quæ apparent, præextiterunt in quibuſdam actiuis virtutibus. Sicut quod animalia ex putrefactione generata producuntur ex virtutibus ſtellarum & elementorum, quam à principio acceperunt : etiam ſi nouæ ſpecies talium animalium producantur. Animalia etiam quædam ſecundum nouam ſpeciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diuerſorum ſecundum ſpeciem: ſicut cum ex aſino & equa generatur mulus. Et hæc etiam præceſſerunt cauſaliter in operibus ſex dierum. Quædam vero præceſſerunt ſecundum ſimilitudinem, ſicut animæ quæ nunc creantur *e*. Et ſimi- 454
liter incarnationis opus. Quia vt dicitur Philipp. 2. 362 a
Filius Dei eſt in ſimilitudinem hominum factus. Gloria etiam ſpiritualis ſecundum ſimilitudinem

præcessit in angelis: corporalis vero in cœlo præcipue empyreo *e*. Vnde dicitur Eccles. 1. Nihil sub sole
359 nouum: Iam enim præcessit in seculis quæ fuerunt ante nos.

357 Art. 2. *Vtrum Deus septima die requieuit ab omni opere suo?*

2. *dist.* 15. *q.* 3. *art.* 1. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus septimâ die non requieuit ab omni suo opere. Dicitur enim Ioan. 5. Pater meus vsque modo operatur, & ego operor. Non ergo septimâ die requieuit ab omni opere.

¶ 2. Præterea, Requies motui opponitur, vel labori, qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter & absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est septima die à suo opere requieuisse.

Si dicatur, quod Deus requieuit die septimâ, quia fecit hominem requiescere: Contra, Requies contraponitur eius operationi. Sed quod dicitur, Deus creauit vel fecit hoc vel illud, non exponitur, quod Deus hominem fecit creare, aut facere. Ergo nec conuenienter exponi potest, vt dicatur Deus requieuisse, quia fecit hominem requiescere.

SED contra est, quod dicitur Genes. 2. Requieuit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat.

RESPONDEO dicendum, quod quies proprie opponitur motui, & per consequens labori, qui ex motu consurgit. Quamuis autem motus proprie acceptus sit corporum: tamen nomen, Motus, etiam ad spiritualia deriuatur dupliciter. Vno modo secundum quod omnis operatio, motus dicitur. Sic enim & diuina bonitas quodammodo mouetur, & procedit in res secundum quod se eis communicat, vt Dionys. * dicit 2. cap. de diuin. nom. Alio modo, *a.* 2. *p.* 1. *& 2. a medit.* desiderium in aliud tendens, quidam motus dicitur. Vnde & requies dupliciter accipitur. Vno modo pro cessatione ab operibus. Alio modo pro impletione desiderij. Et vtroque modo dicitur Deus requieuisse die septimâ. Primo quidem, quia die septimâ cessauit nouas creaturas condere. Nihil enim postea fecit, quod non aliquo modo præcesserit in primis operibus, vt dictum est *. Alio modo secundum quod ¶ 69. *a.* 2. rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Vnde post conditionem omnium operum non dicitur, quod in suis operibus requieuit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens: sed ab eis requieuit, vtique in seipso, quia sufficit sibi, & implet desiderium suum. Et quamuis ab æterno in seipso requieuerit,

uerit, tamen quod post opera condita in seipso requieuit, hoc pertinet ad septimum diem. Et hoc est ab operibus requiescere, vt Augustinus * dicit super Genes. ad lit. *l. 4. c. 15.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus vsque modo operatur conseruando, & administrando creaturam conditam, non autem nouam creaturam condendo.

Ad secundum dicendum, quod requies non opponitur labori siue motui, sed productioni nouarum rerum, & desiderio in aliud tendenti, vt dictum est *. *In corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod sicut Deus in solo se requiescit, & se fruendo beatus est: ita & nos per solam Dei fruitionem beati efficimur. Et sic etiam facit nos à suis & nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conueniens expositio, vt dicatur Deus requieuisse, quia nos requiescere facit. Sed non est hæc sola ponenda, sed alia expositio est principalior, & prior.

Art. 3. *Vtrum benedictio, & sanctificatio debeatur diei septima?* 358

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod benedictio & sanctificatio non debeatur diei septimæ. Tempus enim aliquod consueuit dici benedictum aut sanctum propter aliquod bonum quod in illo tempore euenit, aut propter hoc quod aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accrescit aut deperit, siue operetur, siue ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio, & sanctificatio debetur diei septimæ. *2. d. 15. q. 3. art. 3.*

¶ 2. Præterea, Benedictio à bonitate dicitur. Sed bonum est diffusiuum & communicatiuum sui secundum Dionys. Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quam ille dies in quo à producendis creaturis cessauit.

¶ 3. Præterea, In singulis creaturis quædam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est, Vidit Deus quod esset bonum. Non oportuit igitur quod post, omnium productionem dies septima benediceretur.

SED contra est, quod dicitur Genes. 2. Benedixit Deus diei septimo, & sanctificauit illum, quia in illo cessauerat ab omni opere suo.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, requies Dei in die septima dupliciter accipitur. Primo quidem, quantum ad hoc quod cessauit à nouis operibus condendis, ita tamen quod creaturam conditam conseruat, & administrat. Alio modo, *art. præced.*

do, secundum quod post opera requieuit in seipso. Quantum ergo ad primum, competit septimæ diei benedictio: quia sicut supra dictum est,*benedictio ad multiplicationem pertinet. Vnde dictum est creaturis quas benedixit, Crescite & multiplicamini. Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturæ, secundum quam ex similibus similia generantur. Quantum vero ad secundum, competit septimæ diei sanctificatio. Maximè enim sanctificatio cuiuslibet attenditur in hoc, quod in Deo requiescit. Vnde & res Deo dedicatæ, sanctæ dicuntur.

q. 72. ad 4. arg.

Ad primum ergo dicendum, quod non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere, vel decrescere: sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem & quietem in Deo.

Ad secundum dicendum, quod in primis sex diebus productæ sunt res in suis primis causis. Sed postea ex illis primis causis res multiplicantur & conseruantur: quod etiam ad bonitatem diuinam pertinet. Cuius etiam perfectio in hoc maximè ostenditur, quod in ipsa sola & ipse requiescit, & nos requiescere possumus, ea fruentes.

Ad tertium dicendum, quod bonum quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturæ institutionem: benedictio autem diei septimæ pertinet ad naturæ propagationem.

## QVAESTIO LXXIV.

*De omnibus septem diebus in communi, in tres articulos diuisa.*

DEinde quæritur de omnibus septem diebus in communi.

ET quæruntur tria.

¶ Primo, de sufficientia horum dierum?

¶ Secundo, vtrum sint vnus dies, vel plures?

¶ Tertio, de quibusdam modis loquendi, quibus Scriptura vtitur enarrando opera sex dierum.

359 Art. I. *Vtrum sufficienter isti dies enumerentur?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non sufficienter isti dies enumerentur. Non minus enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis & ornatus, quam hæc duo opera ab inuicem. Sed alij dies deputantur distinctioni, & alij ornatui. Ergo etiam alij dies debent assignari creationi.

¶ 2. Præterea, Aër & ignis sunt nobiliora elementa, quam terra & aqua. Sed vnus dies deputatur distinctioni aquæ, & alius distinctioni terræ. Ergo alij dies debent deputari distinctioni ignis & aëris.

2 cri. q. 8. art. 16. corp. & po. q. 4. a. 1. & 2. Et Heb. 4 l. 1. col. 2. & 3. & Iob 40. l. 2. col. 1. fi.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Non minus distant volucres & pisces, quam volucres & terrestria animalia. Homo etiam plus distat ab aliis animalibus quam alia quæcumque animalia abinuicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, & alius productioni animalium terræ. Ergo & alius dies debet deputari productioni auium cœli, & alius productioni hominis.

SED contra videtur, quod aliqui dies superflue assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet vt accidens ad subiectum. Simul autem producitur subiectum cum proprio accidente. Non ergo alia die debuit produci lux, & alia luminaria.

¶ 5. Præterea, Dies isti deputantur primæ institutioni mundi. Sed in septima die nihil primitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

RESPONDEO dicendum, quod ratio distinctionis horum dierum ex premissis potest esse manifesta. * Oportuit enim primo distingui partes mundi: & postmodum singulas partes ornari per hoc, quod quasi suis habitatoribus replentur. Secundum ergo alios sanctos in creatura corporali tres partes designantur. Prima, quę significatur nomine cœli. Media, quæ significatur nomine aquæ. Infima, quæ significatur nomine terræ. Vnde & secundum Pytagoricos, perfectio in tribus ponitur, principio, medio, & fine: vt dicitur in 1. de cœlo. * Prima ergo pars distinguitur prima die, & ornatur quarta. Media distinguitur secunda die, & ornatur quinta. Infima distinguitur tertia die, & ornatur sexta. August. vero conuenit quidem cum eis in vltimis tribus diebus: differt autem in tribus primis. Quia secundum eum in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis: ita quod in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio diuinorum operum respondet perfectioni senarij numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis coniunctis, quæ quidem partes sunt vnum, duo, tria. Vna enim dies deputatur formationi creaturæ spiritualis, duæ formationi creaturæ corporalis, & tres ornatui.

*q. 70. 71. & 72.*

*lib. 1. de cælo, tex. 2. tom. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum August. opus creationis pertinet ad productionem materiæ informis, & naturæ spiritualis informis. Quæ quidem duo sunt extra tempus, vt ipse dicit in 12. confess. * Et ideo creatio vtriusque ponitur ante omnem diem. Sed secundum alios sanctos potest dici, quod opus distinctionis & ornatus attenditur secun-

*li. 12. confess. c. 12. & 7. 10. 1.*

dum aliquam mutationem creaturæ quæ tempore
351 mensuratur *e*. Opus autem creationis consistit in sola diuina actione in instanti rerum substantiam producentis. Et ideo quodlibet opus distinctionis & ornatus dicitur factum in die: creatio autem dicitur facta in principio: quod sonat aliquid indiuisibile.

Ad secundum dicendum, quod ignis & aër, quia non distinguuntur à vulgo, inter partes mundi non sunt expressè nominata à Moyse: sed computantur cum medio, scilicet aqua, maximè quantum ad inferiorem aëris partem. Quantum vero ad superiorem computantur cum cælo, vt Augustinus dicit *.

*lib. 2. sup. Gen. c. 13. tom. 3.*

Ad tertium dicendum, quod productio animalium recitatur secundum quod sunt in ornatum partium mundi. Et ideo dies productionis animalium distinguuntur, vel vniuntur, secundum hanc conuenientiam, vel differentiam, quâ conueniunt, vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

Ad quartum dicendum, quod prima die facta est natura lucis in aliquo subiecto. Sed quarto die facta sunt luminaria: non quia eorum substantia sit de nouo producta, sed quia sunt in aliquo modo formata, quo prius non erant, vt supra dictum est *.

*q. 70. a. 1.*

Ad quintum dicendum, quod septimæ diei secundum August. * deputatur aliquid post omnia quæ sex diebus attribuuntur, scilicet, quod Deus à suis operibus in seipso requiescit. Et ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo. Secundum vero alios potest dici, quod in septimo die mundus habuit quendam nouum statum, vt scilicet ei nihil adderetur de nouo. Et ideo post sex dies ponitur septima, deputata cessationi ab opere.

** lib. 4. super Gen. c. 15. tom. 3.*

260 Art. 2. *Vtrum omnes isti dies sint vnus dies?*

*Locus sup. art. 1. inductis. & 2. d. 12. q. 1. art. 2. & 3.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod omnes isti dies sunt vnus dies. Dicitur enim Genes. 2. Istæ sunt generationes cæli & terræ, quando creatæ sunt in die quo fecit Dominus cælum & terram, & omne virgultum agri antequam oriretur in terra. Vnus ergo est dies, in quo fecit cælum & terram, & omne virgultum agri. Sed cælum & terram fecit in prima die, vel potius ante omnem diem: virgultum autem agri tertia die. Ergo vnus est primus dies & tertius: & pari ratione omnes alij.

¶ 2. Præterea, Ecclesiast. 18. dicitur, Qui viuit in æternum, creauit omnia simul. Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures: quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed vnus tantum.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Die septimo cessauit Deus à nouis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quod illam diem non fecerit. Quod est inconueniens.

¶ 4. Præterea, Totum opus quod vni diei ascribitur, in instanti perfecit, cum in singulis operibus dicatur, Dixit, & factum est. Si igitur sequens opus in diem alium reseruasset, sequeretur quod in residua parte illius diei cessasset ab opere. Quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis à die operis præcedentis.

SED contra est, quod Genes. 1. dicitur: Factum est vespere & mane dies secundus & dies tertius, & sic de aliis. Secundum autem & tertium dici non potest vbi est vnum tantum. Ergo non fuit vnus dies tantum.

RESPONDEO dicendum, quod in hac quæstione Aug. ab aliis expositoribus dissentit. August. * enim vult 4. super Gen. ad lit. & 11. de Ciuit. † Dei, & ad Orosium, quod omnes qui dicuntur septem dies, sunt vnus dies, septempliciter rebus præsentatus e. Alij vero expositores sentiunt quod fuerunt septem dies diuersi, & non vnus tantum. Hæ autem duæ opiniones si referantur ad expositionem litteræ Gen. magnam diuersitatem habent. Nam secundum August. per diem intelligitur cognitio mentis Angelicæ: vt sic primus dies sit cognitio primi diuini operis: secundus dies, cognitio secundi operis: & sic de aliis. Et dicitur vnumquodque opus esse factum in aliqua die: quia nihil Deus produxit in rerum natura, quod non impresserit menti Angelicæ e. Quæ quidem multa simul potest cognoscere, præcipue in verbo: in quo omnis Angelorum cognitio perficitur & terminatur. Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum: non secundum successionem cognitionis, aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem Angelica proprie & vere dies nominari potest: cum lux quæ est causa diei, proprie in spiritualibus, secundum August. † inueniatur. Secundum vero alios, per istos dies, & successio dierum temporalium ostenditur, & successio productionis rerum. Sed si istæ duæ opiniones referantur ad modum productionis rerum, non inuenitur magna differentia. Et hoc propter duo, in quibus exponendo diuersificatur August. ab aliis, vt ex supra dictis * patet. Primo quidem, quia August. per terram & aquam prius creatam intelligit materiam totaliter informem. Per factionem autem

*lib.4.sup. Gen.c.22. & 34. tom.3.*
*† lib.11. de ciuit. Dei. c.9. 7. tom.5.*
*In dial. q.65. ad Oro.c.26. tom.4.*
296
284
*lib.4.sup. Gen c.28. tom.3.*
*q 66.art. 1. & 67. art.1.*

firmamenti, & congregationem aquarum, & apparitionem aridæ intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alij vero sancti per terram & aquam primo creatas, intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia. Per sequentia autem opera, aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, vt supra dictum est *. Secundo autem differunt quantum ad productionem plantarum & animalium, quæ alij ponunt in opere sex dierum esse producta in actu. August. vero potentialiter tantum †. In hoc ergo, quod August. ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum vtrosque, in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum *c*: & secundum vtrosque in prima rerum institutione non fuerunt animalia & plantæ in actu *e*. Sed remanet differentia quantum ad quatuor. Quia secundum alios sanctos, post primam productionem creaturæ fuit aliquod tempus, in quo non erat lux. Item in quo non erat firmamentum formatum. Item in quo non erat terra discooperta aquis. Et in quo non erant formata cæli luminaria: quod est quartum *r*. Quæ non oportet ponere secundum expositionem August. Vt igitur neutri sententiæ præiudicetur, vtriusque rationibus respondendum est.

*q.67. art. 1. & 4 & q.69. art.1.*

† *Aug. lib. 5 sup. Genes. c.5. to.3.*

337 349 350 355 349

Ad primum ergo dicendum, quod in die, in quo creauit Deus cœlum & terram, creauit etiam omne virgultum agri non in actu, sed antequam oriretur super terram, id est potentialiter: quod August. adscribit tertiæ diei: alij vero primæ rerum institutioni.

Ad secundum dicendum, quod Deus creauit omnia simul, quantum ad rerum substantiam quodammodo informem: sed quantum ad formationem, quæ facta est per distinctionem & ornatum, non simul. Vnde signanter vtitur verbo creationis.

Ad tertium dicendum, quod in die septimo cessauit Deus à nouis operibus condendis, non autem à propagandis quibusdam aliis. Ad quam propagationem pertinet, quod post primum diem alij succedunt.

Ad quartum dicendum, quod non est ex impotentia Dei quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sunt simul distincta & ornata: sed vt ordo seruaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit vt diuersis statibus mundi diuersi dies deseruirent. Semper autem per sequens opus, nouus perfectionis status mundo est additus.

Ad

Ad quintum dicendum, quod secundum August.* ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum, qui diebus attribuitur. *In loc. citatis in prin. cor. art.*

Art. 3. *Vtrum Scriptura vtatur conuenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum?* 361

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Scriptura non vtatur conuenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. Sicut enim lux, & firmamentum, & huiusmodi opera per Dei Verbum sunt facta, ita cælum & terra: quia omnia per ipsum facta sunt, vt dicitur Ioan. 1. cap. Ergo in creatione cæli & terræ debuit fieri mentio de verbo Dei, sicut in aliis operibus. 2. *d.* 13. *q.* 1. *art.* 14.

¶ 2. Præterea, Aqua est creata à Deo, quæ tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

¶ 3. Præterea, Sicut dicitur Genes. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. In singulis ergo operibus debuit dici, Vidit Deus quod esset bonum. Inconuenienter ergo prætermittitur in opere creationis, & in opere secundæ diei.

¶ 4. Præterea, Spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconuenienter ergo dicitur, quod spiritus Dei ferebatur super aquas.

¶ 5. Præterea, Nullus facit quod iam factum est. Inconuenienter ergo postquam dictum est, Dixit Deus, fiat firmamentum, & factum est ita: subditur, Et fecit Deus firmamentum. Et similiter in aliis operibus.

¶ 6. Præterea, Vespere & mane non sufficienter diuidunt diem, cum sint plures partes diei. Ergo inconuenienter dicitur, quod factum est vespere & mane dies secundus, vel tertius.

¶ 7. Præterea, Secundo & tertio non conuenienter correspondet vnum, sed primum. Debuit ergo dici, Factum est vespere & mane dies primus, vbi dicitur dies vnus.

RESPONDEO dicendum ad primum, quod secundum August. persona Filij commemoratur tam in prima rerum creatione, quam in rerum distinctione & ornatu: aliter tamen & aliter. Distinctio enim & ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum est per formam artis, quæ est in mente artificis, quæ potest dici intelligibile verbum ipsius: ita formatio totius creaturæ est per verbum Dei. Et ideo in opere distinctionis & ornatus fit mentio de Verbo. In creatione autem

commemoratur Filius vt principium, cum dicitur. In principio creauit Deus: quia per creationem intelligitur productio informis materiæ. Secundum vero alios, qui ponunt primo creata elementa sub propriis formis, oportet aliter dici. Basilius enim dicit *, quod per hoc quod dicitur, Dixit Deus: importatur diuinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam quæ obediret, quam fieri mentionem de diuino imperio.

*Homil. 3. Hexam. post med.*

Ad secundum dicendum, quod secundum August. * per cælum intelligitur spiritualis natura informis, per terram autem materia informis omnium corporum. Et sic nulla creatura est prætermissa. Secundum Basilium † vero ponuntur cælum & terra tanquam duo extrema, vt ex his intelligantur media: præcipue quia omnium mediorum motus vel est ad cælum, vt leuium: vel ad terram, vt grauium. Alij vero dicunt, quod sub nomine terræ comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa. Vnde in Psalm. 148. postquam dictum est, Laudate Dominum de terra, subditur, Ignis, grando, nix, glacies.

*lib. 11. de ciuit. Dei c. 33. circa fin. to. 5.*
*† Hom. 1. sui hexa. post med. illius.*

Ad tertium dicendum, quod in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei, quod dicitur in opere distinctionis & ornatus: Vidit Deus hoc vel illud esse bonum.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod Spiritus sanctus amor est. Duo autem sunt, vt August. * dicit primo super Genes. ad lit. propter quæ Deus amat creaturam suam: scilicet vt sit, & vt permaneat. Vt ergo esset & permaneret, dicitur quod spiritus Dei ferebatur super aquas, secundum quod per aquam materia informis intelligitur: sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, vt ex ea formet opus. Vt autem maneret quod fecerat, dicitur, Vidit Deus quod esset bonum. In hoc enim significatur quædam complacentia Dei opificis in re facta: non quod alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura iam facta, quam antequam faceret. Et sic in vtroque opere creationis & formationis trinitas personarum insinuatur. In creatione quidem persona Patris per Deum creantem: persona Filij per principium, in quo creauit: Spiritus sancti, qui superfertur aquis. In formatione vero persona Patris in Deo dicente: persona vero Filij in Verbo, quo dicitur: persona Spiritus sancti in complacentia, quâ vidit Deus esse bonum quod factum erat. In opere vero secundæ diei non ponitur, Vidit Deus quod esset bonum: quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, & in tertio die perficitur. Vnde

*lib. 1. sup. Gen. c. 8. circ. prin. tom. 3.*

Vnde quod ponitur in tertia die refertur etiam ad secundam. Vel quia distinctio quæ ponitur secundâ die, est de his, quæ non sunt manifesta populo: ideo huiusmodi approbatione Scriptura non vtitur. Vel iterum propter hoc, quod firmamentum simpliciter intelligitur aër nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in vniuerso, seu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes Rabbi Moyses ponit. Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri: quia binarius ab vnitate recedit. Vnde opus secundæ diei non approbatur *. *In lib. perplexorum.* *In eodem lib.*

Ad quartum dicendum, quod Rabbi Moyses per spiritum domini intelligit aërem, vel ventum: sicut & Plato intellexit: & dicit quod dicitur Spiritus Domini, secundum quod scriptura consueuit vbique flatum ventorum Deo attribuere. Sed secundum sanctos, per spiritum Domini intelligitur Spiritus sanctus, qui dicitur super ferri aquæ, id est materiæ informi, secundum August.* ne faciendo opera sua propter indigentiæ necessitatem putaretur Deus amare. Indigentiæ enim amor rebus quas diligit, subiicitur. Commode autem factum est, vt prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur. Non enim superfertur loco, sed præexcellente potentiâ, vt August. * dicit 1. super Genes. ad lit. Secundum Basil. † vero superferebatur elemento aquæ, id est, fouebat & viuificabat naturam aquæ, ad similitudinem gallinæ cubantis, vitalem virtutem his quæ fouentur, iniiciens. Habet enim aqua præcipuè vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aqua. Et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi. Vnde dicitur Ioan. 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu.

** lib. 1. sup. Gen. c. 7. in fin. tom. 3.*

** lib. 1. sup. Gen. c. 7. in fin. tom. 3.*

*† Basil. hom. 2. in Hexam. à med. illius.*

Ad quintum dicendum, quod secundum August.* per illa tria designatur triplex esse rerum. Primo quidem esse rerum in Verbo, per hoc quod dixit, fiat. Secundo esse rerum in mente angelica, per hoc quod dixit, factum est. Tertio esse rerum in propria natura, per hoc quod dixit, fecit. Et quia in primo die describitur formatio Angelorum; non fuit necesse vt ibi adderetur, fecit. Secundum alios vero potest dici, quod in hoc quod dicit, dixit Deus, fiat, importatur imperium Dei de faciendo: per hoc autem quod dicit, factum est, importatur complementum operis. Oportuit autem vt subderetur quomodo factum fuit: præcipuè propter illos qui dixerunt omnia visibilia per Angelos facta. Et ideo ad hoc remouendum,

** lib. 2. super Gen. ad lit. c. 8. tom. 3.*

uendum, subditur quod ipse Deus fecit. Vnde in singulis operibus, postquam dicitur, & factum est: aliquis actus Dei subditur, vel fecit, vel distinxit, vel vocauit, vel aliquid huiusmodi.

Ad sextum dicendum, quod secundum August. * per vespere & mane intelligitur vespertina & matutina cognitio in angelis: de quibus dictum est supra †. Vel secundum Basilium * totum tempus consueuit denominari à principaliori parte, scilicet à die: secundum quod dixit Iacob, Dies peregrinationis meæ: nulla mentione facta de nocte. Vespere autem & mane ponuntur vt termini diei, cuius mane est principium, sed vespere finis. Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium diei. Congruum autem fuit, vt vbi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Præmittitur autem vespere: quia cum à luce dies inceperit, prius occurrit terminus lucis, quod est vespere, quam terminus tenebrarum, & noctis, quod est mane. Vel secundum Chrys. * vt designetur, quod dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

* *lib. 4. sup. Gen. c. 12. & 23.*
† *q. 58. ar. 6. & 7.*
* *Basi. homil. 2. Hexam. non multum remote à fine.*
* *Ho. 3. in Ge. circa med. sed clarius hom. 5. à med. to. 1.*

Ad septimum dicendum, quod dicitur vnus dies in prima diei institutione, ad designandum quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad vnum diem. Vnde per hoc quod dicitur, Vnus, præfigitur mensura diei naturalis. Vel propter hoc, vt significaret diem consummari per reditum solis ad vnum & idem punctum. Vel quia completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est vnus cum octauo. Et has tres rationes Basil.* assignat.

* *Basil. homil. 2. hexam. non remote à fine.*

## QVAESTIO LXXV.

*De homine, qui ex spirituali, & corporali substantia componitur: & primo de his, quæ pertinent ad essentiam animæ: in septem articulos diuisa.*

POst considerationem creaturæ spiritualis, & corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali, & corporali substantia componitur. Et primo de natura ipsius hominis. Secundo de eius productione. Naturam autem hominis considerare, pertinet ad theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem, quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia secundum Dionys. 2. cap. Angelicæ hierarchiæ, tria inueniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus, & operatio: Primo considerabimus ea, quæ pertinent ad

essentiam

essentiam animæ. Secundo, ea quæ pertinent ad virtutem siue potentias eius. Tertio, ea quæ pertinent ad operationem eius.

¶ CIRCA primum duplex occurrit consideratio. Quarum prima est de ipsa anima secundum se. Secunda, de vnione eius ad corpus.

CIRCA primum quæruntur septem.

¶ Primo, vtrum anima sit corpus?

¶ Secundo, vtrũ anima humana sit aliquid subsistens?

¶ Tertio, vtrum animæ brutorum sint subsistentes?

¶ Quarto, vtrum anima sit homo: vel magis, homo sit aliquid compositum ex anima, & corpore?

¶ Quinto, vtrum sit composita ex materia & forma?

¶ Sexto, vtrum anima humana sit incorruptibilis?

¶ Septimo, vtrum anima sit eiusdem speciei cum angelo?

*Hier. Mat. c. 10. Gen. ad de eccl. dog. c. 11. Tertul. lib. de anima. Hil. Mat. 6. 362 2. con c. 64. & 70. & de anima a 19.*

Art. I. *Vtrum anima sit corpus?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod anima sit corpus. Anima enim est motor corporis, non autem est mouens non motum. Tum quia videtur, quod nihil possit mouere nisi moueatur: quia nihil dat alteri quod non habet: sicut quod non est calidum, non calefacit. Tum quia si aliquid est mouens non motum, causat motum sempiternum, & eodem modo se habentem, vt probatur in 8.* Physic. Quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est mouens motum. Sed omne mouens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

*li 8 Phy. à text. 45. vsque ad 53. tom. 2.*

¶ 2. Præterea, Omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

¶ 3. Præterea, Mouentis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moueat corpus, videtur quod anima sit corpus.

SED contra est, quod August. dicit 6.* de Trinit. quod anima simpliciter dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci.

*lib 6. de Trin. c 6. circ. med. tom. 3. 369*

RESPONDEO dicendum, quod ad inquirendum de natura animæ, oportet præsupponere, quod anima dicitur esse primum principium vitæ in his, quæ apud nos viuunt. Animata enim viuentia dicimus: res vero inanimatas, vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis, & motus. Horum autem principium antiqui Philosophi imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant: sola corpora res esse dicentes,

*151*

35 centes *e*; & quod non est corpus nihil esse. Et se-
451 cundum hoc animam aliquod corpus esse dicebant. Huius autem opinionis falsitas, licet multipliciter ostendi possit, tamen vno vtemur: quo etiam communius, & certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim, quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima. Sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis. Et idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis. Sed primum principium vitæ dicimus esse animam. Quamuis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali: tamen non potest esse primum principium vitæ aliquod corpus. Manifestum est enim, quod esse principium vitæ, vel viuens, non conuenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset viuens, aut principium vitæ. Conuenit igitur alicui corpori quod sit viuens, vel etiam principium vitæ, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus eius. Anima igitur, quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus: sicut calor qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

*Aug. lib. 10. super Genes. ad lit. c. 25.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum omne quod mouetur, ab alio moueatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere, quod non om-
13. ne mouens mouetur *e*. Cum enim moueri sit exire de potentia in actum, mouens dat id quod habet mobili, in quantum facit ipsum esse in actu. Sed sicut ostendit in 8. Phys. * est quoddam mouens penitus immobile, quod nec per se, nec per accidens mouetur: & tale mouens potest mouere motum semper vniformem. Est autem aliud mouens, quod non mouetur per se, sed mouetur per accidens. Et propter hoc non mouet motum semper vniformem. Et tale mouens est anima. Est autem aliud mouens, quod per se mouetur, scilicet corpus. Et quia antiqui naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne mouens mouetur, & quod anima per se mouetur, & est corpus.

*Locú cit. in arg.*

Ad secundum dicendum, quod non est necessarium, quod similitudo rei cognitæ sit actu in natura cognoscentis. Sed si aliquid sit, quod prius est cognoscens in potentia, & postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscen-
526 tis, sed in potentia tantum *e*. Sicut color non est actu in pupilla *f*, sed in potentia tantum. Vnde non oportet

tet quod in natura animæ ſit ſimilitudo rerum corporearum in actu, ſed quod ſit in potentia ad huiuſmodi ſimilitudines. Sed quia antiqui naturales neſciebant diſtinguere inter actum & potentiam, ponebant animam eſſe corpus, ad hoc quod cognoſceret omnia corpora: & quod eſſet compoſita ex principiis omnium corporum. 417

Ad tertium dicendum, quod eſt duplex contactus, quantitatis, & virtutis. Primo modo corpus non tangitur niſi à corpore. Secundo modo corpus poteſt tangi à re incorporea quæ mouet corpus *e*.

Art. 2. *Vtrum anima humana ſit aliquid ſubſiſtens?* 311

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod anima 363
humana non ſit aliquid ſubſiſtens. Quod enim eſt *po. q.63.*
ſubſiſtens, dicitur hoc aliquid. Anima autrem non eſt *a.87. &*
hoc aliquid, ſed compoſitum ex anima & corpore. *ar.9. cor.*
Ergo anima non eſt aliquid ſubſiſtens. *col.1. &*

¶ 2. Præterea, Omne quod eſt ſubſiſtens poteſt *a.11. cor.*
dici operari. Sed anima non dicitur operari: quia *& de ani.*
vt dicitur in I * de anima, dicere animam ſentire, *art.1. &*
aut intelligere, ſimile eſt, ac ſi dicat eam aliquis te- *Ro.5. l.3.*
xere, vel ædificare. Ergo anima non eſt aliquid *col.2.*
ſubſiſtens. * *lib. 1. de*

¶ 3. Præterea, Si anima eſſet aliquid ſubſiſtens, *ani. text.*
eſſet aliqua eius operatio ſine corpore. Sed nulla eſt *64. to.2.*
eius operatio ſine corpore, nec etiam intelligere. Quia non contingit intelligere ſine phantaſmate. Phantaſma autem non eſt ſine corpore. Ergo anima humana non eſt aliquid ſubſiſtens.

SED contra eſt, quod Auguſt. * dicit 10. de Tri- *lib 10. de*
nit. Quiſquis videt mentis naturam, & eſſe ſubſtan- *trin. c.7.*
tiam, & non eſſe corpoream, videt eos qui opinan- *parum à*
tur eam eſſe corpoream, ob hoc errare, quod adiun- *med. t.3.*
gunt ei ea, ſine quibus nullam poſſunt cogitare naturam, ſcilicet corporum phantaſias. Natura ergo mentis humanæ non ſolum eſt incorporea, ſed etiam eſt ſubſtantia, ſcilicet aliquid ſubſiſtens.

RESPONDEO dicendum, quod neceſſe eſt dicere, id quod eſt principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, eſſe quoddam principium incorporeum & ſubſiſtens. Manifeſtum eſt enim, quod homo per intellectum cognoſcere poteſt naturas omnium corporum. Quod autem poteſt cognoſcere aliqua, oportet vt nihil eorum habeat in ſua natura: quia illud quod ineſſet ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum. Sicut videmus, quod lingua infirmi, quæ infecta eſt cholerico & amaro humore, non poteſt percipere aliquid dulce,

ſed

ſed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in ſe naturam alicuius corporis, non poſſet omnia corpora cognoſcere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impoſsibile eſt igitur, quod principium intellectuale ſit corpus. Et ſimiliter impoſsibile eſt, quod intelligat per organum corporeum: quia ſi eſſet natura determinata illius organi corporei, prohiberet cognitionem omnium corporum. Sicut ſi aliquis determinatus color ſit non ſolum in pupilla, ſed etiam in vaſe vitreo, liquor infuſus eiuſdem coloris videtur: ipſum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per ſe, cui non
369 communicat corpus *e*. Nihil atuem poteſt per ſe operari, niſi quod per ſe ſubſiſtit. Non enim eſt operari, niſi entis in actu. Vnde eo modo aliquid operatur quo eſt. Propter quod non dicimus, quod calor calefacit, ſed calidum. Relinquitur igitur, animam humanam, quæ dicitur intellectus, vel mens, eſſe ali-
*e* 166 quid incorporeum & ſubſiſtens.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc aliquid poteſt accipi dupliciter. Vno modo pro quocumque ſubſiſtente. Alio modo pro ſubſiſtente completo in natura alicuius ſpeciei. Primo modo excludit inhærentiam accidentis & formæ materialis. Secundo modo excludit imperfectionem partis. Vnde manus poſſet dici hoc aliquid primo modo, ſed non ſecundo modo. Sic igitur, cum anima humana ſit
353 pars ſpeciei humanæ *e*, poteſt dici hoc aliquid primo modo quaſi ſubſiſtens, ſed non ſecundo modo. Sic enim compoſitum ex anima & corpore dicitur hoc aliquid.

Ad ſecundum dicendum, quod verba illa Ariſtot. dicit non ſecundum propriam ſententiam, ſed ſecundum opinionem illorum, qui dicebant, quod intelligere eſt moueri, vt patet ex iis, quæ ibi præmittit. Vel dicendum, quod per ſe agere conuenit per ſe exiſtenti. Sed per ſe exiſtens quandoque poteſt dici aliquid, ſi non ſit inhærens, vt accidens, vel vt forma materialis, etiam ſi ſit pars. Sed propriè & per ſe ſubſiſtens dicitur, quod neque eſt prædicto modo inhærens, neque eſt pars. Secundum quem modum oculus, aut manus non poſſet dici per ſe ſubſiſtens: & per conſequens, nec per ſe operans. Vnde & operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim, quod homo videt per oculum, & palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem: quia calor nullo modo calefacit,

facit, propriè loquendo. Poteſt igitur dici, quod anima intelligit, ſicut oculus videt: ſed magis propriè dicitur, quod homo intelligat per animam.

Ad tertium dicendum, quod corpus requiritur ad actionem intellectus non ſicut organum, quo talis actio exerceatur, ſed ratione obiecti. Phantaſma enim comparatur ad intellectum ſicut color ad viſum. Sic autem indigere corpore non remouet intellectum eſſe ſubſiſtentem. Alioquin animal non eſſet aliquid ſubſiſtens: cum indigeat exterioribus ſenſibilibus ad ſentiendum. 353

Art. 3. *Vtrum animæ brutorum animalium ſint ſubſiſtentes?* 364

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod animæ brutorum animalium ſint ſubſiſtentes. Homo enim conuenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis eſt aliquid ſubſiſtens, vt oſtenſum eſt.* Ergo & animæ aliorum animalium ſunt ſubſiſtentes. *2. con. c. 80. & 82. & l. 4. c. 39. art. præc.*

¶ 2. Præterea, ſimiliter ſe habet ſenſitiuum ad ſenſibilia, ſicut intellectiuum ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia ſine corpore. Ergo & ſenſus apprehendit ſenſibilia ſine corpore. Animæ autem brutorum animalium ſunt ſenſitiuæ. Ergo ſunt ſubſiſtentes pari ratione, qua & anima hominis, quæ eſt intellectiua.

¶ 3. Præterea, Brutorum animalium anima mouet corpus. Corpus autem non mouet, ſed mouetur. Anima ergo bruti habet aliquam operationem ſine corpore.

SED contra eſt, quod dicitur in lib. de Eccleſ.* dogmatibus. Solum hominem credimus habere animam ſubſtantiuam: animalium vero animæ non ſunt ſubſtantiuæ. *ca. 16. in prin. to. 3. inter opera Aug.*

RESPONDEO dicendum, quod antiqui Philoſophi nullam diſtinctionem ponebant inter ſenſum, & intellectum, & vtrumque corporeo principio attribuebant, vt dictum eſt.* Plato autem diſtinxit inter intellectum, & ſenſum: vtrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod ſicut intelligere, ita & ſentire conuenit animæ ſecundum ſeipſam. Et ex hoc ſequebatur, quod etiam animæ brutorum animalium ſint ſubſiſtentes. Sed Ariſtot.* poſuit, quod ſolum intelligere inter opera animæ ſine organo corporeo exercetur. Sentire vero & conſequentes operationes animæ ſenſitiuæ manifeſtè accidunt cum aliqua corporis immutatione. Sicut in videndo immutatur pupilla per ſpeciem coloris. *q. 50. a. 1.* 421 *lib. 1. de ani. tex. 64. & 66. & lib. 3. tex. 6. & 7 & lib. 1. tex 12 t. 2*

Et

Et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est, quod anima sensitiua non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitiuæ animæ est coniuncti. Ex quo relinquitur, quod cum animæ brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes. Similiter enim vnumquodque habet esse & operationem.

Ad primum ergo dicendum, quod homo etsi conueniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt. Differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formæ. Nec oportet quod omnis differentia formæ faciat generis diuersitatem.

Ad secundum dicendum, quod sensitiuum quodammodo se habet ad sensibilia, sicut intellectiuum ad intelligibilia, in quantum scilicet vtrumque est in potentia ad sua obiecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, in quantum sensitiuum patitur à sensibili cum corporis immutatione. Vnde excellentia sensibilium corrumpit sensum. Quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligens maxima intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitiuarum, per quas ei phantasmata præparantur.

Ad tertium dicendum, quod vis motiua est duplex. Vna quæ imperat motum, scilicet appetitiua *c*. Et huius operatio in anima sensitiua non est
4°3 sine corpore: sed ira & gaudium, & huiusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiua est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui *d*: cuius actus non est mouere, sed moueri. Vnde patet, quod mouere non est actus animæ sensitiuæ sine copore.

*d* 365 3. dist. 5. q. 3. ar. 2. & d. 22. q. 1. ar. 1. cor. & 2. con. c. 56. & po. q. 5. art. 10. cor

* li. 19. de Ciu. Dei. c. 3. per totum tum. 5.

Art. 4. *Vtrum anima sit homo?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod anima sit homo. Dicitur enim 2. ad Cor. 4. Licet is, qui foris est noster homo, corrumpatur, tamen is, qui intus est, renouatur de die in diem. Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

¶ 2. Præterea, Anima humana est substantia quædam. Non autem est substantia vniuersalis. Ergo est substantia particularis. Ergo est hypostasis, vel persona. Sed non nisi humana. Ergo anima est homo. Nam persona humana est homo.

SED contra est, quod August.* 19. de Ciu. Dei com

commendat Varronem, quod hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul & corpus esse arbitrabatur.

RESPONDEO dicendum, quod animam esse hominem dupliciter potest intelligi. Vno modo, quod homo sit anima: sed hic homo non sit anima, sed compositum ex anima, & corpore, puta Socrates. Quod ideo dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei, materiam vero esse partem indiuidui, & non speciei. Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat diffinitio. Diffinitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam,& materiam. Vnde materia est pars speciei in rebus naturalibus: non quidem materia signata, quæ est principium indiuiduationis, sed materia communis. Sicut enim de ratione huius hominis est, quod sit ex hac anima, & his carnibus, & his ossibus: ita de ratione hominis est, quod sit ex anima, & carnibus, & ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse quicquid est communiter de substantia omnium indiuiduorum sub specie contentorum. Alio vero modo potest intelligi sic, quod etiam hæc anima sit hic homo. Et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animæ sensitiuæ operatio esset eius propria sine corpore: quia omnes operationes, quæ attribuuntur homini, conuenirent soli animæ. Illud autem est vnaquæque res, quod operatur operationes illius rei. Vnde illud est homo, quod operatur operationes hominis. Ostensum est * autem, quod sentire non est operatio animæ tantum. Cum igitur sentire sit quædam operatio hominis, licet non propria, manifestum est, quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima,& corpore. Plato vero ponens sentire esse proprium animæ, ponere potuit, quod homo esset anima vtens corpore.

424 16 17

art. præc.

363

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosoph. in 9. Ethicorum * illud potissime videtur esse vnumquodque, quod est principale in ipso. Sicut quod facit rector ciuitatis, dicitur ciuitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo. Aliquando quidem pars intellectiua secundum rei veritatem, quæ dicitur homo interior. Aliquando vero pars sensitiua cum corpore secundum æstimationem quorumdam. qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior.

li. 9. Eth. c. 4. ante med. & c. 8. à med. & li. 10. c. 4. & 7. to. 5.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet substantia particularis est hypostasis, vel persona: sed quæ

c quæ habet completam naturam speciei. Vnde ma-
169 nus, vel pes non potest dici hypostasis, vel perso-
363 a na. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei hu-
manæ c.

366 Art. 5. *Vtrum anima sit composita ex materia, & forma?*

1 d. 8 q. 5. a. 2 & 2. d. 17. q. 1. a. 2. & 2 cont. c. 9. & quolib. 3. q. 8. & quoli. 8 q. 8. ar. 1. & de ani. a. 6. & op 30. lib. 6. * cap. 5

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod anima sit composita ex materia & forma. Potentia enim contra actum diuiditur. Sed omnia quæcumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est: per cuius participationem omnia sunt & bona & entia, & viuentia: vt patet per doctrinam Dion. * in lib. de diu. nom. Ergo quæcumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, quod apparet ex hoc, quod homo quandocumque est intelligens in potentia, videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

¶ 2. Præterea, In quocumque inueniuntur proprietates materiæ, ibi inuenitur materia. Sed in anima inueniuntur proprietates materiæ, quæ sunt subiici, & transmutari. Subiicitur enim scientiæ, & virtuti: & mutatur de ignorantia ad scientiam, & de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

li. 8 text. 16. to. 3.

¶ 3. Præterea, Illa quæ non habent materiam, non habent causam sui esse, vt dicitur 8. Metaph.* Sed anima habet causam sui esse: quia creatur à Deo. Ergo anima habet materiam.

¶ 4. Præterea, Quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus, & infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

li. 7. c. 7. 8. & 9. tom. 3.

SED contra est, quod Aug. * probat in 7. super Gen. ad lit. quod anima non est facta nec ex materia coporali, nec ex materia spirituali.

RESPONDEO dicendum, quod anima non habet materiam. Et hoc potest considerari dupliciter.

Primo quidem ex ratione animæ in communi. Est enim de ratione animæ, quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars eius sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum: quia forma in quantum forma, est actus. Id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui: vtpote contra actum diuisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam: & illam

mate

materiam, cuius primo eſt actus, dicemus eſſe pri-
mum animatum *e*. 369

Secundo ſpecialiter ex ratione humanæ animæ, in
quantum eſt intellectiua. Manifeſtum eſt enim, quod
omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per
modum recipientis. Sic autem cognoſcitur vnum-
quodque, ſicut forma eius eſt in cognoſcente. Anima
autem intellectiua cognoſcit rem aliquam in ſua na-
tura abſolutè *e*, puta lapidem in quantum eſt lapis 262
abſolutè. Eſt igitur forma lapidis abſolutè ſecundum
propriam rationem formalem in anima intellectiua.
Anima igitur intellectiua eſt forma abſoluta non au-
tem aliquid compoſitum ex materia & forma. Si enim
anima intellectiua eſſet compoſita ex materia & for-
ma, formæ rerum reciperentur in ea, vt indiuiduales.
Et ſic non cognoſceret, niſi ſingulare: ſicut accidit in
potentiis ſenſitiuis, quæ recipiunt formas rerum in
organo corporali. Materia enim eſt principium indi-
uiduationis formarum. Relinquitur ergo, quod ani-
ma intellectiua, & omnis intellectualis ſubſtantia,
cognoſcens formas abſolutè, caret compoſitione for-
mæ & materiæ *e*. 563

Ad primum ergo dicendum, quod primus actus eſt
vniuerſale principium omnium actuum: quia eſt infi-
nitum virtualiter in ſe omnia *e* præhabens, vt dicit 27
Dionyſ. Vnde participatur à rebus non ſicut pars, ſed
ſecundum diffuſionem proceſsionis ipſius. Potentia
autem, cum ſit receptiua actus, oportet quod actui
proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt à
primo actu infinito, & ſunt quædam participationes
eius, ſunt diuerſi. Vnde non poteſt eſſe potentia vna,
quæ recipiat omnes actus, ſicut eſt vnus actus influens
omnes actus participatos. Alioquin potẽtia receptiua
adæquaret potentiam actiuam primi actus. Eſt autem
alia potẽtia receptiua in anima intellectiua à potẽtia *b*
receptiua materiæ primæ *e*, vt patet ex diuerſitate re- 262
ceptorum. Nam materia prima recipit formas indiui-
duales, intellectus autẽ recipit formas abſolutas. Vn-
de talis potentia in anima intellectiua exiſtens, non
oſtẽdit quod anima ſit compoſita ex materia & forma.

Ad ſecundum dicendum, quod ſubiici & tranſmu-
tari conuenit materiæ, ſecundum quod eſt in poten-
tia *e*. Sicut ergo eſt alia potentia intellectus, & alia *b*
potentia materiæ primæ: ita eſt alia ratio ſubiiciendi 262
& tranſmutandi. Secundum hoc enim intellectus
ſubiicitur ſcientiæ, & tranſmutatur de ignorantia ad
ſcientiam: ſecundum quod eſt in potentia ad ſpecies
intelligibiles.

Ad

Ad tertium dicendum, quod forma eſt cauſa eſſendi materiæ, & agens. Vnde agens in quantum reducit materiam in actum formæ transmutando, eſt ei cauſa eſſendi. Si quid autem eſt forma ſubſiſtens, non habet eſſe per aliquod formale principium, nec habet cau-
b ſam transmutantem de potentia in actum. Vnde poſt
307 verba prætermiſſa Philoſ. * concludit, quod in his,
* *l.8.met.* quæ ſunt compoſita ex materia & forma, nulla eſt alia
*text.16.* cauſa, niſi mouens ex poteſtate ad actum. Quæcum-
*tom.3.* que vero non habent materiam, omnia ſimpliciter ſunt, quaſi verè entia aliquid.

Ad quartum dicendum, quod omne participatum comparatur ad participans vt actus eius. Quæcumque autem forma creata per ſe ſubſiſtens ponatur, oportet quod participet eſſe: quia etiam ipſa vita, vel quicquid ſic diceretur, participat ipſum eſſe: vt dicit
*c.5. inter* Dion. 5. cap. de diu. nom. * Eſſe autem participatum
*princ. &* finitur ad capacitatem participantis. Vnde ſolus Deus
*med.* qui eſt ipſum ſuum eſſe, eſt actus purus & infinitus. In ſubſtantiis vero intellectualibus eſt compoſitio ex actu & potentia, non quidem ex materia & forma, ſed ex forma, & eſſe participato. Vnde à quibuſdam di-
e cuntur componi ex quo eſt *e*, & quod eſt, ipſum enim
262 eſſe eſt quo aliquid eſt.

367 Art. 6. *Vtrum anima humana ſit corruptibilis?*

1.2. *q.85.* AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod anima
*a.6.& 2.* humana ſit corruptibilis. Quorum enim eſt ſimile
*d.19.{a.1.* principium, & ſimilis proceſſus, videtur eſſe ſimilis
*& 2.con.* finis. Sed ſimile eſt principium generationis hominum
*c.78. &* & iumentorum, quia de terra facta ſunt: ſimilis eſt
*79.& 82* etiam vitæ proceſſus in vtriuſque: quia ſimiliter ſpi-
*& quoli.* rant omnia, & nihil habet homo iumento amplius, vt
*10. q.3.* dicitur Eccleſiaſt.3. Ergo vt ibidem concluditur, vnus
*a.2.& de* eſt interitus hominis & iumentorum, & æqua vtriſque
*anima.* conditio. Sed anima brutorum animalium eſt corru-
*art.14.* ptibilis. Ergo & anima humana eſt corruptibilis.

¶ 2. Præterea, Omne quod eſt ex nihilo, vertibile eſt in nihilum: quia finis debet reſpondere principio. Sed ſicut dicitur Sap. 2. Ex nihilo nati ſumus. Quod verum eſt non ſolum quantum ad corpus, ſed etiam quantum ad animam. Ergo vt ibidem concluditur: poſt hoc erimus tamquam non fuerimus: etiam ſecundum animam.

¶ 3. Præterea, Nulla res eſt ſine propria operatione. Sed propria operatio animæ, quæ eſt intelligere cum phantaſmate, non poteſt eſſe ſine corpore. Nihil enim ſine phantaſmate intelligit anima. Phantaſma autem non eſt ſine corpore, vt dicitur in lib.
de

de anim. †. Ergo anima non poteſt remanere deſtructo corpore. *li. 2. text. 161. to. 2.*

SED contra eſt, quod Dion. dicit * 4. cap. de diu. nom. quod animæ humanæ habent ex bonitate diuina, quod ſint intellectuales: & quod habeant ſubſtantialem vitam inconſumptibilem. *cap. 4. aliquantulum à princ.*

RESPONDEO dicendum, quod neceſſe eſt dicere animam humanam, quam dicimus intellectiuum principium, eſſe incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur. Vno modo per ſe, alio modo per accidens. Impoſsibile eſt autem aliquid ſubſiſtens generari, aut corrumpi per accidens, id eſt aliquo generato, vel corrupto. Sic enim competit alicui generari, & corrumpi, ſicut & eſſe, quod per generationem acquiritur, & per corruptionem amittitur. Vnde quod per ſe habet eſſe, non poteſt generari vel corrumpi niſi per ſe. Quæ vero non ſubſiſtunt, vt accidentia, & formæ materiales, dicuntur fieri, & corrumpi per generationem & corruptionem compoſitorum. Oſtenſum eſt autem ſupra *, quod animæ brutorum non ſunt per ſe ſubſiſtentes, ſed ſola anima humana. Vnde animę brutorum corrumpuntur corruptis corporibus: anima autem humana non poſſet corrumpi, niſi per ſe corrumperetur Quod quidem omnino eſt impoſsibile non ſolum de ipſa, ſed de quolibet ſubſiſtente: quod eſt forma tantum. Manifeſtum eſt enim, quod id quod ſecundum ſe conuenit alicui, eſt inſeparabile ab ipſo. Eſſe autem per ſe conuenit formæ, quæ eſt actus *e*. Vnde materia ſecundum hoc acquirit eſſe in actu, quod acquirit formam: ſecundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod ſeparatur forma ab ea. Impoſsibile eſt autem quod forma ſeparetur à ſe ipſa. Vnde impoſsibile eſt, quod forma ſubſiſtens deſinat eſſe. Dato etiam quod anima eſſet ex materia, & forma compoſita, vt quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim inuenitur corruptio, niſi vbi inuenitur contrarietas. Generationes enim, & corruptiones ex contrariis, & in contraria ſunt. Vnde corpora cœleſtia, quia non habent materiam contrarietati ſubiectam, incorruptibilia ſunt *e*. In anima autē intellectiua nō poteſt eſſe aliqua contrarietas. Recipit enim ſecundum modum ſui eſſe. Ea vero, quæ in ipſa recipiuntur, ſunt abſque contrarietate: quia etiam rationes contrariorum in intellectu non ſunt contrarię, ſed eſt vna ſciētia contrariorum. Impoſsibile eſt ergo, quod anima intellectiua ſit corruptibilis. Poteſt etiam huius rei accipi ſignum ex hoc, quod vnumquodque naturaliter ſuo modo eſſe deſiderat. Deſiderium autem

*art. 3. huius quæſt.*

44
265
318
44

in rebus cognoſcentibus ſequitur cognitionem. Senſus autem non cognoſcit eſſe, niſi ſub hic, & nunc: ſed intellectus apprehendit eſſe abſolute, & ſecun-
265 dum omne tempus *e*. Vnde omne habens intellectum
412 c naturaliter deſiderat eſſe ſemper *e*. Naturale autem
55 deſiderium non poteſt eſſe inane *e*. Omnis igitur intellectualis ſubſtantia eſt incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon inducit rationem illam ex perſona inſipientium, vt exprimitur Sapient. 2. Quod ergo dicitur, quod homo &
50 alia animalia habent ſimile generationis principium: *e*
354 a verum eſt quantum ad corpus: ſimiliter enim de terra
353 facta ſunt omnia animalia, non autem quantum ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana à Deo. Et ad hoc ſignificandum dicitur Gen. 1. quantum ad alia animalia, Producat terra animam viuentem. Quantum vero ad hominem dicitur, quod inſpirauit in faciem eius ſpiraculum vitæ, & ideo concluditur Eccleſiaſt. vltimo, Reuertatur puluis in terram ſuam, vnde erat; & ſpiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. Similiter proceſſus vitæ eſt ſimilis quantum ad corpus. Ad quod pertinet, quod dicitur in Eccleſiaſt. Similiter ſpirant omnia, & Sapient. 2. Fumus, & flatus eſt in naribus noſtris, &c. Sed non eſt ſimilis proceſſus quantum ad animam: quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Vnde falſum eſt, quod dicitur, Nihil habet homo iumento amplius. Et ideo ſimilis eſt interitus, quantum ad corpus: ſed non quantum ad animam.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut poſſe creari dicitur aliquid non per potentiam paſſiuam, ſed ſo-
*e* lum per potentiam actiuam creantis, qui ex nihilo
265 poteſt aliquid producere: ita cum dicitur aliquid ver-
510 tibile in nihil, non importatur in creatura potentia
*q.89. ad non eſſe, ſed in creatore potentia ad hoc, quod eſſe
*a.1.* non influat. Dicitur autem aliquid incorruptibile per
368 hoc, quod ineſt ei potentia ad non eſſe.
*2.d.3.q.1.* Ad tertium dicendum, quod intelligere cum phan-
*a.6.& d.* taſmate eſt propria operatio animæ, ſecundum quod
*17.q.3.* corpori eſt vnita. Separata autem à corpore habebit
*a.1.& 2.* alium modum intelligendi ſimilem aliis ſubſtantiis à
*con.c.92.* corpore ſeparatis: vt infra melius patebit *.
*& 93.fi.* Art. 7. *Vtrum anima, & angelus ſint vnius ſpeciei?*
*& lib.4.* AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod anima,
*c.12.&* & angelus ſint vnius ſpeciei. Vnumquodque enim
*de anim.* ordinatur ad proprium finem per naturam ſuæ ſpe-
*a.7.* ciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem
eſt

est finis animæ & angeli, scilicet beatitudo æterna. Ergo sunt vnius speciei.

¶ 2. Præterea, Vltima differentia specifica est nobilissima: quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in angelo & anima, quam intellectuale esse. Ergo conueniunt anima & angelus in vltima differentia specifica. Ergo sunt vnius speciei.

¶ 3. Præterea, Anima ab angelo differre non videtur, nisi per hoc, quod est corpori vnita. Corpus autem cum sit extra essentiam animæ, non videtur ad eius speciem pertinere. Ergo anima & angelus sunt vnius speciei.

SED contra, Quorum sunt diuersæ operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animæ & angeli sunt diuersæ operationes naturales: quia vt dicit Dionys.* 7.cap. de diu.nom. mentes angelicæ simplices & bonos intellectus habent, non de visibilibus congregantes diuinam cognitionem. Cuius contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur & angelus non sunt vnius speciei. *c.7. inter princ. & med.*

RESPONDEO dicendum, quod Orig.* posuit, omnes animas humanas & angelos esse vnius speciei. Et hoc ideo, quia posuit diuersitatem gradus in huiusmodi substantiis inuentam, accidentalem, vtpote ex libero arbitrio prouenientem, vt supra dictum est *. Quod non potest esse. Quia in substantiis incorporeis non potest esse diuersitas secundum numerum absque diuersitate secundum speciem, & absque naturali inæqualitate. Quia cum non sint compositæ ex materia & forma, sed sint formæ subsistentes: manifestum est, quod necesse erit in eis esse diuersitatem in specie *e*. 264 Non enim potest intelligi, quod aliqua forma separata sit, nisi vna vnius speciei. Sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi vna tantum. Hæc enim albedo non differt ab illa, nisi per hoc, quod est huius vel illius *e*. 254 Diuersitas autem secundum speciem, semper habet diuersitatem naturalem concomitantem. Sicut in speciebus colorum vnus est perfectior altero. Et similiter in aliis. Et hoc ideo, quia differentiæ diuidentes genus sunt contrariæ. Contraria autem se habent secundum perfectum & imperfectum, quia principium contrarietatis est priuatio & habitus, vt dicitur in 10. Metaph. * Idem etiam sequeretur, si huiusmodi substantiæ essent compositæ ex materia & forma. Si enim materia huius distinguitur à materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materię: vt scilicet materiæ sint diuersæ propter habitudinem ad diuersas formas: & tunc sequitur adhuc diuersitas secundum

*lib. 1. periar. ex c. 5. & 8. tom. 4.* *q. 47. a. 2.* *lib. 10. metaph. tex. 15 & 16. to. 3.*

cundum speciem, & inæqualitas naturalis. Vel materia erit principium distinctionis formarum. Nec potest dici materia hæc alia ab illa, nisi secundum distinctionem quantitatiuam: quæ non habet locum in substantiis incorporeis, cuiusmodi sunt angelus & anima. Vnde non potest esse quod angelus & anima sint vnius speciei. Quomodo autem sint plures animæ vnius speciei, infra ostendetur *.

*q. seq. a. 2.*

*ad 1. arg.* Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fine proximo & naturali. Beatitudo autem æterna est finis vltimus & supernaturalis.

Ad secundum dicendum, quod differentia specifica vltima est nobilissima, in quantum est maxime determinata *e*, per modum, quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum: quia est indeterminatum & commune ad multos intellectualitatis gradus: sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibili. Vnde sicut non omnia sensibilia sunt vnius speciei, ita nec omnia intellectualia.

*e* 264

Ad tertium dicendum, quod corpus non est de essentia animæ: sed anima ex natura suæ essentiæ habet quod sit corpori vnibilis *e*. Vnde nec propriè anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis *e*, quam angelus, qui corpori non vnitur.

*f* 369 266 281 378

## QVAESTIO LXXVI.

*De vnione animæ ad corpus, in octo articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de vnione animæ ad corpus.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum intellectiuum principium vniatur corpori, vt forma?

¶ Secundo, vtrum intellectiuum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum, vel sit vnus intellectus omniũ hominũ?

¶ Tertio, vtrum in corpore cuius forma est principium intellectiuum, sit aliqua alia anima?

¶ Quarto, vtrum sit in eo aliqua alia forma substantialis?

¶ Quinto, quale debeat esse corpus, cuius intellectiuum principium est forma.

¶ Sexto, vtrum tali corpori vniatur mediante aliquo alio corpore?

¶ Septimo, vtrum mediante aliquo accidente?

¶ Octauo, vtrum anima sit tota in qualibet parte corporis?

Art.

*Art. I. Vtrum intellectiuum principium vniatur corpori vt forma?* 369

AD primum sic proceditur. Videtur, quod intellectiuum principium non vniatur corpori vt forma. Dicit enim Philosophus in 3.* de Anima, quod intellectus est separatus, & quod nullius corporis est actus. Non ergo vnitur corpori vt forma.

¶ 2. Præterea, Omnis forma determinatur secundum naturam materiæ cuius est forma. Alioquin non requireretur proportio inter materiam & formam. Si ergo intellectus vniretur corpori vt forma: cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam: & sic non esset omnium cognoscitiuus: vt ex superioribus patet †. Quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus vnitur corpori vt forma.

*2. cont. c. 56. 68. & 69. 70. 71. & quoli. 12. ar. 10. & spiritu a. 2. & de anima art. 19. & opusc 3. c. 80. &c.*
** 3. de an. te16 & 7. to. 2.*
*† q. præc. a. 2. & 5.* 366.

¶ 3. Præterea, Quæcumque potentia receptiua est actus alicuius corporis, recipit formam materialiter & indiuidualiter *e*: quia receptum est in recipiente, secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectæ non recipitur in intellectu materialiter & indiuidualiter: sed magis immaterialiter, & vniuersaliter. Alioquin intellectus non esset cognoscitiuus immaterialium & vniuersalium, sed singularium tantum: sicut & sensus. Intellectus ergo non vnitur corpori vt forma.

¶ 4. Præterea, Eiusdem est potentia & actio. Idem enim est quod potest agere, & quod agit. Sed actio intellectualis non est alicuius corporis: vt ex superioribus patet *. Ergo nec potentia intellectiua est alicuius corporis potentia. Sed virtus siue potentia non potest esse abstractior vel simplicior, quam essentia à qua virtus vel potentia deriuatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

*q. præced. art. 2.*

¶ 5. Præterea, Id quod secundum se habet esse, non vnitur corpori vt forma: quia forma est quo aliquid est: & sic ipsum esse formæ non est ipsius formæ secundum se. Sed intellectiuum principium habet secundum se esse, & est subsistens, vt supra dictum est *. Non ergo vnitur corpori vt forma.

*q. 75. a. 2.*

¶ 6. Præterea, Id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formæ secundum se, inest vniri materiæ. Non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiæ. Alioquin ex materia & forma non fieret vnum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectiuum principium, cum sit incorruptibile, vt supra ostensum est *, remanet cor-

*q. 75. a. 6.*

pori non vnitum corpore corrupto. Ergo intellectiuum principium non vnitur corpori vt forma.

*lib.8.metaph.te.6.tom.2.* SED contra est, Secundum Philos.* in 8.Metaph. differentia sumitur à forma rei. Sed differentia constitutiua hominis est rationale: quod dicitur de homine, ratione intellectiui principij. Intellectiuum ergo principium est forma hominis.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma *e*. Illud enim, quo primo aliquid operatur, est forma eius, cui operatio attribuitur. Sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, & quo primo scit anima, est scientia. Vnde sanitas est forma corporis, & scientia animæ. Et huius ratio est: quia nihil agit, nisi secundum quod est actu. Vnde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum, quo corpus viuit, est anima *e*. Et cum vita manifestetur secundum diuersas operationes in diuersis gradibus viuentium *e*, id quo primo operamur vnumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est primum, quo nutrimur, & sentimus, & mouemur secundum locum: & similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium, quo primo intelligimus, siue dicatur intellectus, siue anima intellectiua, est forma corporis. Et hæc est demonstratio Aristot.* in 2. de Anima. Si quis autem velit dicere, animam intellectiuam non esse corporis formam, oportet quod inueniat modum quo ista actio, quæ est intelligere, sit huius hominis actio. Experitur enim vnusquisque seipsum esse, qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, vt patet per Philosophum 5. Physic.* Dicitur enim mouere aliquid aut agere, vel secundum se totum, sicut medicus sanat: aut secundum partem, sicut homo videt per oculum: aut per accidens, sicut dicitur quod album ædificat: quia accidit ædificatori esse album. Cum igitur dicimus Sortem, aut Platonem intelligere, manifestum est, quod non attribuitur ei per accidens. Attribuitur enim ei in quantum est homo, quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quod Sortes intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit*, dicens hominem esse animam intellectiuam: aut oportet dicere, quod intellectus sit aliqua pars Sortis. Et primum quidem stare non potest, vt supra ostensum est †: propter hoc, quod ipse idem homo est, qui percipit se intelligere & sentire. Sentire autem non est sine corpore. Vnde oportet corpus aliquam esse hominis

Margin notes: 353 (beside "nis principium"); 362 (beside "uit, est anima"); 355 (beside "diuersas operationes"); ** lib.2.de ani. text. 24.to.2.*; *li.5.phys. te.1.to.2.*; *lib.5. de nat.humanus non procul à fine.*; *† q.75. art.4.*

minis partem. Relinquitur ergo, quod intellectus, quo Sortes intelligit, est aliqua pars Sortis: ita quod intellectus aliquo modo corpori Sortis vniatur. Hanc autem vnionem Commentator in tertio * de Anima, *li.3.te.5. & 36.* dicit esse per speciem intelligibilem *e*. Quæ quidem habet duplex subiectum: vnum scilicet, intellectum possibilem: & aliud, ipsa phantasmata, quæ sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis. Sed ista continuatio, vel vnio non sufficit ad hoc, quod actio intellectus sit actio Sortis. Et hoc patet per similitudinem in sensu: ex quo Arist. procedit ad considerandum ea, quæ sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, vt dicitur in 3. de Anima *, sicut colores ad visum. *lib.3. de ani. text. 18. to. 2.* Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem, quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti. Non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo, quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Sortes, in quo sunt phantasmata, intelligat: sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur. Quidam autem dicere voluerunt, quod intellectus vnitur corpori vt motor *e*: & sic ex intellectu & corpore fit vnum, vt actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum. Primo quidem, quia intellectus non mouet corpus nisi per appetitum, cuius motus præsupponit operationem intellectus *e*. Non ergo, quia mouetur Sortes ab intellectu, ideo intelligit: sed potius è conuerso, quia intelligit, ideo ab intellectu mouetur Sortes. Secundo, quia cum Sortes sit quoddam indiuiduum in natura, cuius essentia est vna composita ex materia & forma: si intellectus non sit forma eius, sequitur quod sit præter essentiam eius: & sic intellectus comparabitur ad totum Sortem, sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Sorti propter hoc, quod est motus ab intellectu. Tertio, quia actio motoris nunquam attribuitur moto, nisi sicut instrumento: sicut actio carpentarij serræ. Si igitur intelligere attribuitur Sorti, quia est actio motoris eius: sequitur quod attribuatur ei sicut instrumēto. Quod est contra Philosophum *, qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. *lib. 1. de ani. text 12. to. 2.* Quarto, quia licet actio partis attribuatur toti, vt actio oculi

 homini

homini: nunquam tamen attribuitur illi parti, nisi forte per accidens. Non enim dicimus, quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu & Sorte fit vnum, actio intellectus non potest attribui Sorti. Si vero Sortes est totum quod componitur ex vnione intellectus ad reliqua, quę sunt Sortis: & tamen intellectus non vnitur aliis quæ sunt Sortis, nisi sicut motor: sequitur quod Sortes non sit vnum simpliciter, & per consequens nec ens simpliciter. Sic enim aliquid est ens, quomodo & vnum. Relinquitur
*lib.2.de* ergo solus modus, quem Arist.* ponit, quod hic homo
*ani. text.* intelligit, quia principium intellectiuum est forma
*25.& 26.* ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet,
*tom.2.* quod intellectiuum principium vnitur corpori, vt forma. Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanæ. Natura enim vniuscuiusque rei ex eius
265 operatione ostenditur *e*. Propria autem operatio hominis in quantum est homo, est intelligere. Per hoc
*lib.10.* enim omnia alia animalia transcendit. Vnde & Arist.*
*Eth.c.7.* in lib. Ethic. in hac operatione, sicut in propria ho-
*tom.3.* minis, vltimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem vnumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo, quod intellectiuum principium sit propria hominis forma.

Sed considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiæ corporali: & minus ei immergitur, & magis sua operatione vel virtute excedit eam. Vnde videmus, quod forma misti corporis habet aliam operationem, quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis inuenitur
80 tur virtus formæ materiam elementarem excedere *e*:
113 sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris: & anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est vltima in nobilitate formarum. Vnde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem & virtutem, in qua nullo modo communicat materia cor-
963 poralis *e*. Et hæc virtus dicitur intellectus.
424 Est autem attendendum, quod si quis poneret animam componi ex materia & forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum: nullo modo id quod est ex materia & forma compositum, potest esse alterius forma, secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod

quod est forma, dicimus animam, & id cuius est forma, dicimus primum animatum, vt supra dictum est *. q.75.a.5.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philos. * dicit in 2. Phys. vltima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata e, sed tamen in materia. Quod ex hoc probat: quia homo ex materia generat hominem, & sol. Separata quidem est secundum virtutem intellectiuam: quia virtus intellectiua non est virtus alicuius organi corporalis: sicut virtus visiua est actus oculi. Intelligere enim est actus, qui non potest exerceri per organum corporale e, sicut exercetur visio. Sed in materia est in quantum ipsa anima, cuius est hæc virtus, est corporis forma, & terminus generationis humanæ. Sic ergo Philosophus dicit in 3. de anima *, quod intellectus est separatus: quia non est virtus alicuius organi corporalis.

*lib.2.phy-sic. text. 26.tom.2. 582 e*

363

*text.cit. in arg.*

Et per hoc patet responsio ad secundum & tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum: & ad hoc quod intellectus intelligat omnia immaterialia & vniuersalia, quod virtus intellectiua non est corporis actus.

Ad quartum dicendum, quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum e: quamuis anima secundum suam essentiam sit corporis forma. 376

Ad quintum dicendum, quod anima illud esse in quo subsistit, communicat materiæ corporali: ex qua, & anima intellectiua fit vnum e: ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ. Quod non accidit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore e: non autem aliæ formæ. 332 b

Ad sextum dicendum, quod secundum se conuenit animæ corpori vniri e: sicut secundum se conuenit corpori leui esse sursum. Et sicut corpus leue manet quidem leue, cum à loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen & inclinatione ad proprium locum: ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit à corpore separata habens aptitudinem & inclinationem naturalem ad corporis vnionem. 370 367 e 368

370 Art. 2. *Vtrum intellectiuum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum?*

*inf q. 79. a. 5. & 2. d. 17. q. 2. a. 1. & 2. cont. c. 73. & 75. & spiritu a. 9. & 10. & de ani. art. 3. & opusc. 3. c. 85. & 86: & opusc. 16. per totũ.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod intellectiuum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit vnus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in vna specie e. Anima autem humana est substantia immaterialis. Non enim est composita ex materia & forma, vt supra ostensum est *. Non ergo sunt multæ in vna specie, sed omnes homines sunt vnius speciei. Est ergo vnus intellectus omnium hominum.

** q. 75. art. 5.*

¶ 2. Præterea, Remota causa remouetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ, consequens videretur, quod remotis corporibus multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret ali-
368 quod vnum solum. Quod est hæreticum. Periret enim
264 differentia præmiorum & pœnarum.

¶ 3. Præterea, Si intellectus meus est alius ab intellectu tuo: intellectus meus est quoddam indiuiduum, & similiter intellectus tuus. Particularia enim sunt, quæ differunt numero, & conueniunt in vna specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo, & tuo reciperentur indiuidualiter. Quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitiuus vniuersaliũ.

¶ 4. Præterea, Intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum à me, & aliud sit intellectum à te: & ita erit indiuidualiter numeratum & intellectum in potentia tantum, & oportebit abstrahere intentionem communem ab vtroque: quia à quibuslibet diuersis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile. Quod est contra rationem intellectus: quia sic non videretur distingui intellectus à virtute imaginatiua. Videtur ergo relinqui, quod sit vnus intellectus omnium hominum.

¶ 5. Præterea, Cum discipulus accipit scientiam à magistro, non potest dici quod scientia magistri generet scientiam in discipulo: quia sic etiam scientia esset forma actiua, sicut calor: quod patet esse falsum. Videtur ergo, quod eadem numero scientia, quæ est in magistro, communicetur discipulo. Quod esse non potest, nisi sit vnus intellectus vtriusque. Videtur ergo, quod sit vnus intellectus discipuli & magistri, & per consequens omnium hominum.

** lib. de quantitate anima c. 22. ad fin. tom. 1.*

¶ 6. Præterea, August. * dicit in lib. de quantitate animæ,

animæ, Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo. Sed maxime videtur anima esse vna quantum ad intellectum. Ergo est vnus intellectus omnium hominum.

SED contra est, quod Philos. dicit in 2. physicor.* quod sicut se habent causæ vniuersales ad vniuersalia, ita se habent causæ particulares ad particularia. Sed impossibile est, quod vna anima secundum speciem sit diuersorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est, quod anima intellectiua vna numero sit diuersorum secundum numerum.

*lib. 2. physic. text. 38. tom. 2*

RESPONDEO dicendum, quod intellectum esse vnum omnium hominum omnino est impossibile. Et hoc quidem patet, si secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus *e*. Sequeretur enim, si Sortis & Platonis est vnus intellectus tantum, quod Socrates & Plato sint vnus homo: & quod non distinguantur abinuicem, nisi per hoc quod est extra essentiam vtriusque: & erit tunc distinctio Sortis & Platonis non alia, quam hominis tunicati & cappati: quod est omnino absurdum. Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si secundum sententiam Aristotelis † intellectus ponatur pars seu potentia animæ, quæ est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diuersorum esse vnam formam: sicut impossibile est quod eorum sit vnum esse. Nam forma est essendi principium. Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat vnionem intellectus ad hunc & ad illum hominem. Manifestum est enim, quod si sit vnum principale agens & duo instrumenta, dici poterit vnum agens simpliciter, sed plures actiones. Sicut si vnus homo tangat diuersa duabus manibus, erit vnus tangens, sed duo tactus. Si vero è conuerso instrumentum sit vnum, & principales agentes diuersi, dicentur quidem plures agentes, sed vna actio. Sicut si multi vno fune trahant nauem, erunt multi trahentes, & vnus tractus. Si vero agens principale sit vnum, & instrumentum vnum, dicetur vnum agens & vna actio. Sicut cum faber vno martello percutit: est vnus percutiens, & vna percussio. Manifestum est autem, quod qualitercumque intellectus, seu vniatur, seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cætera quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet. Obediunt enim vires sensitiuæ intellectui, & ei deseruiunt *e*. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus, & sensus vnus duorum hominum, puta si duo homines haberent vnum oculum: essent quidem plures videntes, sed vna visio. Si vero

165 a

*lib. 3. de ani. text. 52. & li. 1. text. 25. & 26. tom. 2.*

c 426

intellectus est vnus (quantumcumque diuersificentur alia, quibus omnibus intellectus vtitur, quasi instrumentis) nullo modo Sortes & Plato poterunt dici nisi vnus intelligens. Et si addamus, quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum: sequitur vlterius, quod sit agens vnum & actio vna: id est, quod omnes homines sint vnius intelligens, & vnum intelligere. Dico autem respectu eiusdem intelligibilis. Possent autem diuersificari actio intellectualis mea & tua per diuersitatem phantasmatum: quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, & aliud in te: si ipsum phantasma secundum quod est aliud in me, & aliud in te, esset forma intellectus possibilis: quia idem agens secundum diuersas formas producit diuersas actiones: sicut secundum diuersas formas rerum respectu eiusdem oculi sunt diuersæ visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis, quæ à phantasmatibus abstrahitur. In vno autem intellectu à phantasmatibus diuersis eiusdem speciei non abstrahitur, nisi vna species intelligibilis. Sicut in vno homine apparet, in quo possunt esse diuersa phantasmata lapidis: & tamen ab omnibus eis abstrahitur vna species intelligibilis lapidis: per quam intellectus vnius hominis operatione vna intelligit naturam lapidis, non obstante diuersitate phantasmatum. Si ergo vnus intellectus esset omnium hominum, diuersitates phantasmatum, quæ sunt in hoc & in illo, non possent causare diuersitatem intellectualis operationis huius, & illius
*l. l. 3. tex. 5. & 36.* hominis, vt Comment. * fingit in tertio de anima. Relinquitur ergo quod omnino impossibile & inconueniens est, ponere vnum intellectum omnium hominum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima intellectiua non habeat materiam ex qua fit, sicut nec
368 angelus *e*: tamen est forma materiæ alicuius: quod
369 angelo non conuenit *e*. Et ideo secundum diui-
266 sionem materiæ sunt multæ animæ vnius speciei: multi autem angeli vnius speciei omnino esse non
264 possunt *e*.

Ad secundum dicendum, quod vnumquodque hoc modo habet vnitatem, quo habet esse: & per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, & de esse ipsius. Manifestum est autem, quod anima intellectualis secundum suum esse vnitur corpori vt forma: & tamen destructo corpore remanet anima
169 intellectualis in suo esse *e*. Et eadem ratione multitudo

tudo animarum eſt ſecundum multitudinem corporum: & tamen deſtructis corporibus remanent animæ in ſuo eſſe multiplicatæ.

Ad tertium dicendum, quod indiuiduatio intelligentis, aut ſpeciei, per quam intelligit, non excludit intelligentiam vniuerſalium: alioquin, cum intellectus ſeparati ſint quædam ſubſtantiæ ſubſiſtentes, & per conſequens particulares, non poſſunt vniuerſalia intelligere. Sed materialitas cognoſcentis & ſpeciei, per quam cognoſcitur, vniuerſalis cognitionem impedit *e*. Sicut enim omnis actio eſt ſecundum modum 283
formæ, qua agens agit, vt calefactio ſecundum modum caloris: ita cognitio eſt ſecundum modum ſpeciei, qua cognoſcens cognoſcit. Manifeſtum eſt autem, quod natura communis diſtinguitur, & multiplicatur ſecundum principia indiuiduantia, quæ ſunt ex parte materiæ. Si ergo forma, per quam fit cognitio, ſit materialis, non abſtracta à conditionibus materiæ, erit ſimilitudo naturæ ſpeciei, aut generis ſecundum quod eſt diſtincta & multiplicata per principia indiuiduantia. Et ita non poterit cognoſci natura rei in ſua communitate. Si vero ſpecies ſit abſtracta à conditionibus materiæ indiuidualis, erit ſimilitudo naturæ abſque iis quæ ipſam diſtinguunt & multiplicant. Et ita cognoſcetur vniuerſale. Nec refert quantum ad hoc, vtrum ſit vnus intellectus, vel plures: quia ſi etiam eſſet vnus tantum, oporteret ipſum eſſe aliquem quemdam; & ſpeciem per quam intelligit, eſſe aliquam quamdam.

Ad quartum dicendum, quod ſiue intellectus ſit vnus, ſiue plures, id quod intelligitur, eſt vnum *e*. Id 576
enim, quod intelligitur, non eſt in intellectu ſecundum ſe, ſed ſecundum ſuam ſimilitudinem. Lapis enim non eſt in anima: ſed ſpecies lapidis, vt dicitur in 3. de Anima*, & tamen lapis eſt id quod intelligitur, non autem ſpecies lapidis, niſi per reflexionem intellectus ſupra ſeipſum: alioquin ſcientiæ non eſſent de rebus, ſed de ſpeciebus intelligibilibus. Contingit enim eidem rei diuerſa ſecundum diuerſas formas aſsimilari. Et quia cognitio fit ſecundum aſsimilationem cognoſcentis ad rem cognitam: ſequitur quod idem à diuerſis cognoſcentibus cognoſci contingit, vt patet in ſenſu. Nam plures vident eumdem colorem ſecundum diuerſas ſimilitudines. Et ſimiliter plures intellectus intelligunt vnam rem intellectam. Sed hoc tantum intereſt inter ſenſum & intellectum, ſecundum ſententiam Ariſtot.* quia res ſentitur ſecundum illam diſpoſitionem, quam extra animam habet

** lib. 3. de ani. text. 38. to. 2.*

** lib. 3. de ani. text. 38. to. 2.*

habet in sua particularitate: natura autem rei, quæ intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem
e intelligitur *e*. Intelligitur enim natura communis se-
79 clusis principiis indiuiduantibus: non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundum sententiam Platonis res intellecta eo modo est extra
416 animam, quo intelligitur *e*. Posuit enim naturas rerum
424 à materia separatas.

Ad quintum dicendum, quod scientia alia est in discipulo, & alia in magistro. Quomodo autem cause-
*qu.117. art.1.* tur, in sequentibus ostendetur *.

Ad sextum dicendum, quod August. intelligit animas non esse plures tantum, quin vniantur in vna ratione speciei.

371 Art. 3. *Vtrum præter animam intellectiuam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes?*

*2. cont. c. 58. & de ani. a. 11. Et quol. 1. q. 4. art. 1. & quoli. 11. art. 5. & opusc. 3. cap. 90. 91. & 92.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod præter animam intellectiuam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes, scilicet sensitiua & nutritiua. Corruptibile enim & incorruptibile non sunt vnius substantiæ. Sed anima intellectiua est incorruptibilis, aliæ vero animæ, scilicet sensitiua & nutritiua, sunt corruptibiles, vt ex superioribus patet *. Ergo in homine non potest esse vna essentia animæ intellectiuæ, & sensitiuæ, & nutritiuæ.

** q. 75. a. 6.*

** lib. 10. metaph. text. 26. tom. 3.*

¶ 2. Si dicatur quod anima sensitiua in homine est incorruptibilis: Contra, Corruptibile & incorruptibile differunt secundum genus: vt dicitur in 10. Metaph.* Sed anima sensitiua in equo & leone, & aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensitiua in homine, & bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitiuam. Neque ergo animal erit vnum genus commune hominis & aliorum animalium. Quod est inconueniens.

*lib. 2. c. 3. tom. 4.*

¶ 3. Præterea, Philosophus dicit in lib. de gener.* animalium, quod embrio prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animæ sensitiuæ & intellectiuæ. Est enim animal per animam sensitiuam, homo vero per animam intellectiuam. Non ergo in homine est vna essentia animæ sensitiuæ & intellectiuæ.

*lib. 8 metaph. tex. 6. tom. 3.*

¶ 4. Præterea, Philosophus dicit in 8. Metaph.* quod genus sumitur à materia, differentia vero à forma. Sed rationale, quod est differentia constitutiua hominis, sumitur ab anima intellectiua; animal vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensi-

sensitiua. Anima ergo intellectiua comparatur ad corpus animatum anima sensitiua, sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiua est eadem per essentiam cum anima sensitiua in homine: sed præsupponit eam sicut materiale suppositum.

SED contra est, quod dicitur in lib. de Eccles.* dogm. Neque duas animas esse dicimus in homine vno, sicut Iacobus, & alij Syrorum scribunt: vnam animalem, qua animatur corpus, & immista sit sanguini: & alteram spiritualem, quæ rationi ministret. Sed dicimus vnam & eamdem esse animam in homine, quæ & corpus sua societate viuificat, & semetipsam sua ratione disponit.

*lib. de Eccles. dog. cap. 15. in pr in. to. 3. inter opera Aug.*

RESPONDEO dicendum, quod Plato † posuit diuersas animas esse in corpore vno: etiam secundum organa distinctas quibus diuersa opera vitæ attribuebat: dicens vim nutritiuam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitiuam in cerebro. Quam quidem opinionem Aristot. * reprobat in lib. de Anima, quantum ad illas animæ partes, quæ corporeis organis in suis operibus vtuntur: ex hoc quod in animalibus, quæ decisa viuunt, in qualibet parte inueniuntur diuersæ operationes animæ, sicut sensus & appetitus. Hoc autem non esset, si diuersa principia operationum animæ tamquam per essentiam diuersæ diuersis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiua sub dubio videtur relinquere, vtrum sit separata ab aliis partibus animæ solum ratione, an etiam loco. Opinio autem Platonis sustineri vtique posset, si poneretur quod anima vnitur corpori, non vt forma, sed vt motor, vt posuit Plato e. Nihil 372
enim inconueniens sequitur, si idem mobile à diuersis motoribus moueatur, præcipue secundum partes diuersas. Sed si ponamus animam corpori vniri sicut formam, omnino impossibile videtur, plures animas per essentiam differentes in vno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest. Primo quidem, quia animal non esset simpliciter vnum, cuius essent animæ plures e. Nihil enim est simpliciter 51
vnum, nisi per formam vnam, per quam habet res esse. Ab eodem enim habet res quod sit ens, & quod sit vna. Et ideo ea quæ denominantur à diuersis formis, non sunt vnum simpliciter: sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit viuum, scilicet ab anima vegetabili: & ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili: & ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali: sequeretur quod homo non esset vnum simpliciter, sicut Aristot. argu

*ita refert Arist. l. 1. de anim. text. 90. Et l. 3. te. 41. tom. 2.*
** lib. 3. tex. 41. & sequentibus, to. 2.*

*lib.3.tex. 20.tom.3.* argumentatur contra Platonem in 3. Metaphysic. * Quod si alia esset idea animalis, & alia bipedis, non esset vnum simpliciter animal bipes. Et propter hoc in 1. de Anima * contra ponentes diuersas animas in corpore, inquirit quid contineat illas, id est, quid faciat ex eis vnum. Et non potest dici, quod vniantur per corporis vnitatem: quia magis anima continet corpus, & facit ipsum esse vnum, quam è conuerso. Secundo hoc apparet impossibile ex modo prædicationis. Quæ enim sumuntur à diuersis formis, prædicantur adinuicem: vel per accidens, si formæ non sint adinuicem ordinatæ, puta cum dicimus, quod album est dulce: vel si formæ sint ordinatæ adinuicem, erit prædicatio per se in secundo modo dicendi per se: quia subiectum ponitur in diffinitione prædicati, sicut superficies præambula est ad colorem. Si ergo dicamus, quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus prædicationis per se. Si ergo alia forma sit, à qua aliquid dicitur animal, & à qua aliquid dicitur homo, sequetur quod vel vnum horum non possit prædicari de altero, nisi per accidens, si istæ duæ formæ adinuicem ordinem non habent: vel quod sit ibi prædicatio in secundo modo dicendi per se, si vna animarum sit ad aliam præambula. Vtrumque autem horum est manifeste falsum: quia animal per se de homine prædicatur, non per accidens: homo autem non ponitur in diffinitione animalis, sed è conuerso. Ergo oportet eamdem formam esse, per quam aliquid est animal, & per quam aliquid est homo. Alioquin homo non vere esset id quod est animal: vt sic animal per se de homine prædicetur. Tertio apparet hoc esse impossibile, per hoc quod vna operatio animæ cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam vnum.

** lib.1. de anima, text.90. tom.2.*

Sic ergo dicendum, quod eadem numero est anima in homine sensitiua, & intellectiua, & nutritiua. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum, & formarum attendat. Inueniuntur enim rerum species, & formæ differre ab inuicem secundum perfectius & minus perfectum. Sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, & animalia plantis, & homines
369 animalibus brutis c. Et in singulis horum generum sunt gradus diuersi. Et ideo Arist. in 8. Met. * assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem, vel subtractionem vnitatis. Et in 2. de

*l.8.text. 10.tom.3.*

de Anima †, comparat diuersas animas speciebus figurarum, quarum vna continet aliam: sicut pentagonum continet tetragonum, & excedit. Sic igitur anima intellectiua continet in sua virtute quicquid habet anima sensitiua brutorum, & nutritiua plantarum. Sicut ergo superficies, quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, & per aliam pentagona (quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur) ita nec per aliam animam Sortes est homo, & per aliam animal, sed per vnam & eamdem.

† lib. 2. de ani. text. 30. & 31. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensitiua non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiua: sed ex hoc quod est intellectiua, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiua tantum, corruptibilis est: quando vero cum sensitiuo intellectiuum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitiuum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectiuo auferre non potest.

Ad secundum dicendum, quod formæ non collocantur in genere vel in specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut & alia animalia. Vnde differentia secundum corruptibile & incorruptibile, quæ est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre *e*. e 451

Ad tertium dicendum, quod prius embrio habet animam, quæ est sensitiua tantum. Qua ablata aduenit perfectior anima, quæ est simul sensitiua & intellectiua, vt infra plenius ostendetur *. q. 118. a. 2. ad 2.

Ad quartum dicendum, quod non oportet secundum diuersas rationes vel intentiones logicas, quæ consequuntur modum intelligendi, diuersitatem in rebus naturalibus accipere: quia ratio vnum & idem secundum diuersos modos apprehendere potest. Quia igitur, vt dictum est *, anima intellectiua virtute continet id, quod sensitiua habet, & adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitiuæ, quasi quoddam imperfectum & materiale *e*. Et quia hoc inuenit commune homini & aliis animalibus: ex hoc rationem generis format. Id vero in quo anima intellectiua sensitiuam excedit, accipit quasi formale & completiuum, & ex eo format differentiam hominis *e*.

* in corpore art. a 262 d 426 372 & 18 372 locus sup. art. 3. citatus.

Art. 4. *Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectiuam?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod in homine sit alia forma præter animam intellectiuam. Dicit enim Philos. in 3. de anima, * quod anima est actus

* lib. 3. de ani. text. 4. & 5. tom. 2.

actus corporis Physici potentia vitam habentis. Comparatur igitur anima ad corpus, sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem, per quam est corpus. Ergo ante animam praeced in corpore aliqua forma substantialis.

¶ 2. Praeterea, Homo, & quodlibet animal est mouens seipsum. Omne autem mouens seipsum diuiditur in duas partes: quarum vna est mouens, & alia est

*l.8. Physic. text. 30. tom. 2.* mota, vt probatur in octauo Physicorum *. Pars autem mouens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis, quae possit esse mota. Sed materia prima non

*† lib. 5. Physic. text. 4. tom. 2.* potest moueri, vt dicitur in 5. Physic. † cum sit ens solum in potentia: quinimmo omne quod mouetur est corpus. Ergo oportet quod in homine, & in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

¶ 3. Praeterea, Ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam. Prius enim, & posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine aliqua forma substantialis praeter animam rationalem, sed immediate materiae primae inhaereret: sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quae immediate inhaerent materiae.

¶ 4. Praeterea, Corpus humanum est corpus mistum. Mistio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formae elementorum in corpore misto, quae sunt formae substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliae formae substantiales praeter animam intellectiuam.

SED contra, Vnius rei est vnum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo vnius rei est vna tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est, quod in homine sit aliqua alia forma substantialis, quam anima intellectiua.

RESPONDEO dicendum, quod si poneretur anima intellectiua non vniri corpori vt forma, sed so-

375 lum vt motor, vt Platonici posuerunt *e*: necesse esset dicere, quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur. Sed si anima intellectiua vnitur corpori vt

*art. 1. huius quaest.* forma substantialis, sicut supra iam diximus *: impossibile est quod aliqua forma substantialis praeter eam inueniatur in homine.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod forma substantialis in hoc à forma accidentali differt: quia

quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale e. Sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum aduenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri, vel generari simpliciter; sed fieri tale, aut aliquo modo se habens. Et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter. Et ideo per eius aduentum dicitur aliquid simpliciter generari: & per eius recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem, aut aërem, aut aliquid huiusmodi e: dixerunt quod nihil generatur, aut corrumpitur simpliciter: sed omne fieri statuerunt alterari, vt dicitur in 1. Physic.* Si igitur ita esset, quod præter animam intellectiuam præexisteret quæcumque alia forma substantialis in materia, per quam subiectum animæ esset ens actu: sequeretur quod anima non daret esse simpliciter: & per consequens quod non esset forma substantialis: & quod per aduentum animæ non esset generatio simpliciter, sed solum secundum quid. Quæ sunt manifeste falsa. Vnde dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiua: & quod ipsa sicut virtute continet animam sensitiuam, & nutritiuam, ita virtute continet omnes inferiores formas: & facit ipsa sola quicquid imperfectiores formæ in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiua in brutis, & de nutritiua in plantis: & vniuersaliter de omnibus perfectioribus, respectu imperfectarum.

382 338 *l. 1. Physic. tex. 3 tom. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod Aristot. non dicit animam esse actum corporis tantum, sed actum corporis Physici organici potentia vitam habentis, & quod talis potentia non abiicit animam. Vnde manifestum est, quod in eo, cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur: eo modo loquendi, quo calor est actus calidi, & lumen est actus lucidi: non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quod anima est actus corporis, &c. quia per animam, & per corpus, & est organicum, & est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est non abiiciens, id est, non excludens animam.

Ad secundum dicendum, quod anima non mouet corpus per esse suum, secundum quod vnitur corpori vt forma: sed per potentiam motiuam, cuius actus

præ

præsupponit iam corpus effectum in actu per animam vt sic anima secundum vim motiuam sit pars mouens & corpus animatum sit pars mota.

Ad tertium dicendum, quod in materia considerantur diuersi gradus perfectionis: sicut esse, viuere, sentire, & intelligere. Semper autem secundum superueniens priori perfectius est *e*. Forma ergo, quæ dat solum primum gradum perfectionis materiæ, est imperfectissima: sed forma, quæ dat primum, & secundum, & tertium, & sic deinceps, est perfectissima: & tamen materiæ immediata.

*h* 581

Ad quartum dicendum, quod Auicenna posuit formas substantiales elementorum integras remanere in misto: mistionem autem fieri secundum quod contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile. Quia diuersæ formæ elementorum non possunt esse in diuersis partibus materiæ. Ad quarum diuersitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia diuisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subiecta non inuenitur nisi in corpore. Diuersa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Vnde sequitur, quod elementa sint in misto distincta secundum situm. Et ita non erit vera mistio, quæ est secundum totum: sed mistio ad sensum, quæ est secundum minima iuxta se posita. Auer. autem posuit in 3. de cælo *, quod formæ elementorum propter sui imperfectionem sunt mediæ inter formas accidentales, & substantiales. Et ideo recipiunt magis & minus. Et ideo remittuntur in mistione: & ad medium reducuntur, & conflatur ex eis vna forma. Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indiuisibili consistit: & omnis additio & substractio variat speciem, sicut in numeris: vt dicitur in 8 Met. * Vnde impossibile est, quod forma substantialis quæcumque recipiat magis & minus *e*. Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam, & accidens *e*. Et ideo dicendum est secundum Philos. in 1. de gener. † quod formæ elementorum manent in misto non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriæ elementorum, licet remissæ, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mistionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis misti, puta formam lapidis, vel animæ cuiuscumque.

*lib. 3. de cæl. text. 67.*

*li. 8. Metaph. tex. 10 to. 3.*

*b* 581

377

† *ex text. 18. videtur haberi, to. 2.*

Art.

Art. 5. *Vtrum anima intellectiua conuenienter tali corpori vniatur?* 373

AD quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiua inconuenienter tali corpori vniatur. Materia enim debet esse proportionata formæ. Sed anima intellectiua est forma incorruptibilis. Non ergo conuenienter vnitur corpori corruptibili. *1. d. 8. q. 5. ar. 3. 2. & 2. d. 1. q. 2. art. 5. & malo. q. 5. art. 3. cor. & sp. art. 7. & de anim. art. 8.*

¶ 2. Præterea, Anima intellectiua est forma maximè immaterialis: cuius signum est, quod habet operationem, in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori vniri, puta igni, & non corpori misto, & terrestri magis.

¶ 3. Præterea, Cum forma sit principium speciei, ab vna forma non proueniunt diuersæ species. Sed anima intellectiua est vna forma Ergo non debet vniri corpori, quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

¶ 4. Præterea, Perfectioris formæ debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiua est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, & vnguium loco calceamentorum: habent etiam arma naturaliter sibi data, sicut vngues, dentes, & cornua: ergo videtur, quod anima intellectiua non debuerit vniri corpori imperfecto tamquam talibus auxiliis priuato.

SED contra est, quod dicit Philosophus in tertio de anima *, quod anima est actus corporis Physici organici, potentia vitam habentis. ** lib. 3. de ani. text. 4. & 5. tom. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam *e*: ex forma oportet rationem accipere, quare materia sit talis, & non è conuerso. Anima autem intellectiua, sicut supra habitum est *, secundum naturæ ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet: in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli *e*: sed oportet quod eam colligat ex rebus diuisibilibus per viam sensus: vt Dionys. * dicit 7. c. de diu. nom. Natura autem nulli deest in necessariis. Vnde oportuit quod anima intellectiua non solum haberet virtutem intelligendi: sed etiam virtutem sentiendi *e*. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento *e*. Oportuit igitur animam intellectiuam corpori vniri, quod possit esse conueniens organum sensus. Omnes autem alij sensus fundantur supra tactum *e*. Ad organum 249 368 ** qu. 55. art. 2.* *e* 278 ** c. 7. inter prin. & med.* 281 35 564 & 454 *e*

ganum autem tactus requiritur, quod sit medium inter contraria, quæ sunt calidum & frigidum, humidum & siccum, & similia, quorum est tactus apprehensiuus. Sic enim est in potentia ad contraria, & potest ea sentire. Vnde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad æqualitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiua habet completissime virtutem sensitiuam: quia quod est inferioris, præexistit perfectius in superiori: vt dicit Dionys. in lib. de diu. nom. Vnde oportuit corpus cui vnitur anima intellectiua, esse corpus mixtum inter omnia alia magis reductum ad æqualitatem com-
a 457 plexionis *e*. Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus. Et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus. Cuius signum est, quod molles carne bene aptos mente videmus, vt dicitur in secundo de Anima *.

*lib. 2. de ani. text. 94. to. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod hanc obiectionem aliquis forte vellet euadere per hoc, quod diceret corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. Sed hæc responsio non videtur sufficiens. Quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiæ diuinæ donum: alioquin immortalitas eius per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas dæmonis. Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio inuenitur. Vna, quæ eligitur ad hoc, quod sit conueniens formæ: alia, quæ ex necessitate consequitur priorem dispositionem. Sicut artifex ad formam serræ eligit materiam ferream aptam ad secandum dura. Sed quod dentes serræ hebetari possint, & rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiæ. Sic igitur & animæ intellectiuæ debetur corpus, quod sit æqualis complexionis. Ex hoc autem de necessitate materiæ sequitur, quod sit corruptibile. Si quis vero dicat, quod Deus potuit hanc necessitatem vitare: dicendum est, quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit: sed quid naturæ rerum conueniat, vt August. * dicit 2. super Genes. ad litteram. Prouidit tamen Deus adhibendo remedium contra mortem per gratiæ donum.

*lib. 2. sup. Gen. c. 1. paulo post princip. to. 3.*

Ad secundum dicendum, quod animæ intellectiuæ non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se, sed propter sensitiuam virtutem, quæ requirit organum æqualiter comple-
e 459 xionatum *e*. Et ideo oportuit animam intellectiuam tali corpori vniri, & non simplici elemento vel corpori misto, in quo excederet ignis secundum quantitatem:

atem: quia non posset esse æqualitas complexionis propter excedentem ignis actiuam virtutem. Habet autem hoc corpus æqualiter complexionatum quamdam dignitatem, per hoc quod est remotum à contrariis. In quo quodammodo assimilatur corpori cælesti.

Ad tertium dicendum, quod partes animalis, vt oculus, manus, caro, & os, & huiusmodi, non sunt in specie, sed totum. Et ideo non potest dici proprie loquendo, quod sint diuersarum specierum, sed quod sint diuersarum dispositionum. Et hoc competit animæ intellectiuæ, quæ quamuis sit vna secundum essentiam: tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute *e*. Et ideo ad diuersas operationes indiget 371
diuersis dispositionibus in partibus corporis cui vnitur. Et propter hoc videmus, quod maior est diuersitas partium in animalibus perfectis, quam in imperfectis; & in his quam in plantis.

Ad quartum dicendum, quod anima intellectiua, quia est vniuersalium comprehensiua, habet virtutem ad infinita *e*. Et ideo non potuerunt sibi determinari *b* 306
à natura, vel determinatæ existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia, vel defensionum, vel tegumentorum: sicut aliis animalibus, quorum animæ habent apprehensionem & virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem & manus: quæ sunt organa organorum *e*: quia per ea homo potest 458
sibi præparare instrumenta infinitorum modorum, & *b*
ad infinitos effectus.

Art. 6. *Vtrum anima intellectiua vniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus?* 347

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod anima intellectiua vniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materia sibi propria & disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quædam. Ergo oportet præintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem: & ita ante animam, cum anima sit quædam substantialis forma.

¶ 2. Præterea, Diuersæ formæ vnius speciei requirunt diuersas materiæ partes. Diuersæ autem partes non possunt intelligi nisi secundum diuisionem dimensiuarum quantitatum *e*. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quæ sunt multæ vnius speciei.

¶ 3. Præterea, Spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animæ est eius po- 368
tentia.

*1. contra gent. cap. 71. Et verit. q. 13. art. 4. corp. & mal. q. 4. ar. 4. cor. & spirit. art. 3. & de anima art. 9. & ar. 10. co. & 2. lib. de anim. lect. 1. fin.*

tentia. Ergo videtur, quod anima vnitur corpori mediante potentia, quæ est quoddam accidens.

SED contra est, quod accidens est posterius substantia & tempore, & ratione, vt dicitur in * 7. Metaphys. Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quæ est forma substantialis.

*li.7. Metaph. tex. 4. tom.3.*

RESPONDEO dicendum, quod si anima vniretur corpori solum vt motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam & corpus: potentiam scilicet ex parte animæ, per quam moueret corpus: & aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile. Sed si anima intellectiua vnitur corpori vt forma substantialis, sicut iam supra dictum est *: impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus & animam: vel inter quamcumque formam substantialem & materiam suam. Et huius ratio est: quia cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quæ facit esse simpliciter: vt iam dictum est *. Vnde impossibile est quod quæcumque dispositiones accidentales præexistant in materia ante formam substantialem, & per consequens neque ante animam.

*art.1. huius q.*

*art.4. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ex prædictis * patet, forma perfectior virtute continet quicquid est inferiorum formarum. Et ideo vna & eadem existens perficit materiam secundum diuersos perfectionis gradus. Vna enim & eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, & per quam est corpus, & per quam est viuum, & per quam est animal, & per quam est homo. Manifestum est autem, quod vnumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia præintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, & sic de aliis: ita præintelliguntur prædicta accidentia, quæ sunt propria eius ante corporeitatem. Et sic præintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem eius effectum, sed quantum ad posteriorem.

*art.3. & 4. huius quæst.*

Ad secundum dicendum, quod dimensiones quantitatiuæ sunt accidentia consequentia corporeitatem, quæ toti materiæ conuenit. Vnde materia iam intellecta

lecta sub corporeitate & dimensionibus, potest intelligi vt distincta in diuersas partes: vt sic accipiat diuersas formas secundum vlteriores perfectionis gradus. Quamuis enim eadem forma sit secundum essentiam, quæ diuersos perfectionis gradus materiæ attribuit, vt dictum est,* : tamen secundum considerationem rationis differt. *Ar. 4. huius q.*

Ad tertium dicendum, quod substantia spiritualis, quæ vnitur corpori solum vt motor, vnitur ei per potentiam vel virtutem. Sed anima intellectiua corpori vnitur, vt forma per suam essentiam *e*. Administrat tamen ipsum, & mouet per suam potentiam & virtutem. *b* 372

Art. 7. *Vtrum anima vniatur corpori animalis mediante aliquo corpore?* 375

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod anima vniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim August.* 3. super Genesim ad litteram, quod anima per lucem, id est, ignem, & aërem, quæ sunt similiora spiritui, corpus administrat. Ignis autem & aër sunt corpora. Ergo anima vnitur corpori humano mediante aliquo corpore. *Locis sup. art. 6. inductis.* * *lib. 3. sup. Gen. c. 5 to. 3.*

¶ 2. Præterea, Id, quo subtracto soluitur vnio aliquorum vnitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima à corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in vnione corporis & animæ.

¶ 3. Præterea, Ea quæ sunt multum distantia, non vniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiua distat à corpore: & quia est incorporea, & quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod vniatur ei mediante aliquo, quod sit corpus incorruptibile. Et hoc videtur esse aliqua lux cælestis, quæ conciliat elementa, & redigit in vnum.

SED contra est, quod Philosophus dicit * in 2. de anima, quod non oportet quærere si vnum est anima & corpus: sicut neque ceram & figuram. Sed figura vnitur ceræ nullo corpore mediante. Ergo & anima corpori. *Lib. 2. de ani. tex. 7. to. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod si anima secundum Platonicos corpori vniretur solum vt motor *e*, conueniens esset dicere, quod inter animam hominis, vel cuiuscumque animalis & corpus, aliqua alia corpora media interuenirent. Conuenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua mouere. Si vero anima vnitur corpori vt forma, sicut iam dictum * est: impossibile est, quod vniatur ei aliquo corpore mediante. Cuius ratio est, quia sic 371 *art. præc. & art. 1. huius q.*

dicitur aliquid vnum quomodo & ens. Forma autem
per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam
suam sit actus: nec dat esse per aliquod medium. Vn-
de vnitas rei compositæ ex materia & forma est per
ipsam formam, quæ secundum seipsam vnitur mate-
riæ, vt actus eius. Nec est aliquid aliud vniens nisi
agens, quod facit materiam esse in actu: vt dicitur
lib.8. in * 8. Metaphys. Vnde patet esse falsas opiniones
Metaph. eorum, qui posuerunt aliqua corpora esse media inter
text. 15. animam & corpus hominis, quorum quidam Platoni-
in fin. ci dixerunt, quod anima intellectiua habet corpus
tom.3. incorruptibile sibi naturaliter vnitum, à quo num-
quam separatur; & eo mediante vnitur corpori ho-
minis corruptibili. Quidam vero dixerunt, quod vni-
tur corpori mediante spiritu corporeo. Alij vero di-
xerunt, quod vnitur corpori mediante luce, quam
455 dicunt esse corpus e, & de natura quintæ essentiæ:
ita quod anima vegetabilis vnitur corpori mediante
luce cæli syderei: anima vero sensibilis mediante
lucæ cæli crystallini: anima vero intellectualis me-
diante luce cæli empyrei. Quod fictitium & derisibile
apparet. Tum quia lux non est corpus e. Tum quia
quinta essentia non venit materialiter in compositio-
nem corporis misti: cum sit inalterabilis; sed virtuali-
342 ter tantum e. Tum etiam, quia anima immediate
b corpori vnitur vt forma materiæ.

455 Ad primum ergo dicendum, quod Aug. loquitur de
369 anima in quantum mouet corpus. Vnde vtitur verbo
374 administrationis. Et verum est, quod partes grossiores
corporis per subtiliores mouet. Et primum instru-
mentum virtutis motiuæ est spiritus, vt dicit Philo-
In lib. de sophus in libro de causa motus * animalium.
mot. ani- Ad secundum dicendum, quod subtracto spiritu
malium, deficit vnio animæ ad corpus: non quia sit medium,
c.6. non sed quia tollitur dispositio, per quam corpus est di-
remote à spositum ad talem vnionem. Est tamen spiritus
fi. c. to.4. medium in mouendo, sicut primum instrumentum
motus.

Ad tertium dicendum, quod anima distat à cor-
pore plurimum, si vtriusque conditiones seorsum
considerentur. Vnde si vtrumque ipsorum separa-
tim esse haberet, oporteret quod multa media in-
teruenirent. Sed in quantum anima est forma cor-
369 poris, non habet esse seorsum ab esse corporis e: sed
e per suum esse corpori vnitur immediate. Sic enim
& quælibet forma si consideretur vt actus, habet ma-
gnam distantiam à materia, quæ est ens in poten-
tia tantum.

Art.

Art. 8. *Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis?* 376

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim Philosophus in * lib. de causa motus animalium, Non opus est in vnaquaque corporis parte esse animam: sed in quodam principio corporis existente alia viuere: eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam.

*1.d.8.q.5.art.3. Et 2.con.c.72.& l.4.c.67.fi. & de sp.a.4.& de ani.a.10. Et opusc.61.c.47.*

¶ 2. Præterea, Anima est in corpore cuius est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

** c.7.parũ à prin. tom.4.*

¶ 3. Præterea, In * 2. de Anima dicitur, quod sicut se habet pars animæ ad partem corporis, vt visus ad pupillam: ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quælibet pars corporis sit anima.

** lib.2.de ani. text. 9. tom.2.*

¶ 4. Præterea, Omnes potentiæ animæ in ipsa essentia animæ fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiæ animæ sint in qualibet corporis parte: & ita visus erit in aure, & auditus in oculo. Quod est inconueniens.

¶ 5. Præterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quælibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo vna pars dependeret ab alia, nec vna pars esset principalior quam alia. Quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

SED contra est, quod Aug. dicit * in 6. de Trinit. quod anima in quocumque corpore, & in toto est tota, & in qualibet eius parte tota est. ** lib. 6. de Trin. c. 6. tom. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut in aliis iam dictum * est: si anima vniretur corpori solum vt motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in vna tantum, per quam alias moueret. Sed quia anima vnitur corpori vt forma, necesse est quod sit in toto, & in qualibet parte corporis. Non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius, quæ non dat esse singulis partibus corporis, est forma, quæ est compositio & ordo: sicut forma domus est: & talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Vnde oportet, quod sit forma & actus 508

*art. præc.*

non solum totius, sed cuiuslibet partis. Et ideo recedente anima, sicut non dicitur animal, & homo nisi æquiuoce, quemadmodum & animal pictum vel lapideum: ita est de manu & oculo, aut carne & osse, vt Philosophus * dicit. Cuius signum est, quod nulla pars corporis habet proprium opus anima recedente: cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cuius est actus. Vnde oportet animam esse in toto corpore, & in qualibet eius parte. Et quod tota sit in qualibet parte eius, hinc considerari potest. Quia cum totum sit quod diuiditur in partes, secundum triplicem diuisionem est triplex totalitas *e*. Est enim quoddam totum, quod diuiditur in partes quantitatiuas, sicut tota linea, vel totum corpus. Est etiam quoddam totum, quod diuiditur in partes rationis, & essentiæ *e*: sicut diffinitum in partes diffinitionis, & compositum resoluitur in materiam & formam. Tertium autem totum est potentiale, quod diuiditur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non conuenit formis, nisi forte per accidens: & illis solis formis, quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitatiuum, & partes eius. Sicut albedo quantum est de sui ratione, æqualiter se habet, vt sit in tota superficie, & in qualibet superficiei parte *e*. Et ideo diuisa superficie diuiditur albedo per accidens. Sed forma, quæ requirit diuersitatem in partibus, sicut est anima, & præcipue animalium perfectorum, non æqualiter se habet ad totum, & partes. Vnde non diuiditur per accidens, scilicet per diuisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitatiua non potest attribui animæ, nec per se, nec per accidens. Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundum rationis, & essentiæ perfectionem, proprie & per se conuenit formis. Similiter autem & totalitas virtutis: quia forma est operationis principium. Si ergo quæreretur de albedine, vtrum esset tota in tota superficie, & in qualibet eius parte: distinguere oporteret: quia si fiat mentio de totalitate quantitatiua, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum est de totalitate virtutis. Magis enim potest mouere visum albedo, quæ est in tota superficie, quam albedo, quæ est in aliqua eius particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei & essentiæ, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed quia anima totalitatem quantitatiuam non habet, nec per se, nec per accidens, vt dictum est *: sufficit dicere,

Margin notes: *lib.2.de ani. text. 9. tom.2.* — a 577 — 40 6 — 40 — *In isto artic.*

dicere, quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis & essentiæ, non autem secundum totalitatem virtutis: quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis: sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, & sic de aliis. Tamen attendendum est, quod quia anima requirit diuersitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum, & ad partes: sed ad totum quidem primo & per se, sicut ad proprium & proportionatum perfectibile: ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia motiua animæ.

Ad secundum dicendum, quod anima est actus corporis organici, sicut proportionati, & primi perfectibilis.

Ad tertium dicendam, quod nimal est, quod componitur ex anima & corpore toto, quod est primum & proportionatum eius perfectibile. Sic autem anima non est in parte. Vnde non oportet quod pars animalis sit animal.

Ad quartum dicendum, quod potentiarum animæ quædam sunt in ea secundum quod excedit totam
corporis capacitatem, scilicet intellectus & voluntas d
e. Vnde huiusmodi potentiæ in nulla parte corporis 369
esse dicuntur. Aliæ vero potentiæ sunt communes 381
animæ & corpori. Vnde talium potentiarum non 384
oportet quod quælibet sit in quocunque est anima, sed solum in illa parte corporis, quæ est proportionata ad talis potentiæ operationem.

Ad quintum dicendum, quod vna pars corporis dicitur esse principalior, quam alia, propter potentias diuersas, quarum sunt organa partes corporis. Quæ enim est principalioris potentiæ organum, est principalior pars corporis: vel quæ etiam eidem potentię principalius deseruit.

## QVAESTIO LXXVII.

*De his, quæ pertinent ad potentias animæ in generali, in octo articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de his, quæ pertinent ad potentias animæ. Et primo in generali. Secundo in speciali.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum essentia animæ sit eius potentia?

¶ Secundo, vtrum sit vna tantum potentia animæ, vel plures?

¶ Tertio, quomodo potentiæ animæ distinguantur.

¶ Quarto, de ordine ipsarum adinuicem.

¶ Quinto, vtrum anima sit subiectum omnium potentiarum?

¶ Sexto, vtrum potentiæ fluant ab essentia animæ?

¶ Septimo, vtrum potentia vna oriatur ex alia?

¶ Octauo, vtrum omnes potentiæ animæ remaneant in ea post mortem?

377 Art. 1. *Vtrum ipsa essentia animæ sit eius potentia?*

*1. d. 3. q. 4. art. 3. & quol. 10. art. 5. & de sp. art. 11. & de ani. a. 12. & ar. 19. cor. princ.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod ipsa essentia animæ sit eius potentia. Dicit enim Augustinus in * 9. de Trinit. quod mens, notitia, & amor sunt substantialiter in anima, vel (vt idem dicam) essentialiter. Et in 10. † dicit, quod memoria, intelligentia, & voluntas sunt vna vita, vna mens, & vna essentia.

¶ 2. Præterea, Anima est nobilior, quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

** li. 9. de Trin. c. 4. parum à princ.*
*† lib. 10. c. 11. parum ante medium.*

¶ 3. Præterea, Forma substantialis est simplicior, quam accidentalis. Cuius signum est, quod forma substantialis non intenditur vel remittitur, sed in indiuisibili consistit. Forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quæ est anima.

** lib. 2. de ani. text. 24. to. 2.*

¶ 4. Præterea, Potentia sensitiua est, qua sentimus: & potentia intellectiua, qua intelligimus. Sed id, quo primo sentimus & intelligimus, est anima secundum Philosophum in 2. * de anima. Ergo anima est sua potentia.

** lib. 9. de Trin. c. 4. paulo post princ.*

¶ 5. Præterea, Quod non est de essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animæ est præter essentiam eius, sequitur quod sit accidens. Quod est contra August. in * 9. de Trinit. vbi dicit, quod prædicta non sunt in anima sicut in subiecto, vt color aut figura in corpore, aut vlla alia qualitas, aut quantitas. Quicquid enim tale est, non excedit subiectum, in quo est. Mens autem potest etiam alia amare & cognoscere.

** Boet. li. de Trin. ante medium libri. † q. 75. art. 5.*

¶ 6. Præterea, Forma simplex subiectum esse * non potest. Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia & forma, vt supra dictum est †. Non ergo potentia animæ potest esse in ipsa sicut in subiecto.

¶ 7. Præterea, Accidens non est principium substantialis differentiæ. Sed sensibile & rationale sunt substantiales differentiæ, & sumuntur à sensu & ratione:

tione: quæ sunt potentiæ animæ. Ergo potentiæ animæ non sunt accidentia. Et ita videtur, quod potentia animæ sit eius essentia.

SED contra est, quod Dionysius dicit * 11. cap. Cœlestis hierarchiæ, quod cœlestes spiritus diuiduntur in essentiam, virtutem & operationem. Multo igitur magis in anima aliud est essentia, & aliud virtus, siue potentia. *c. 11. circa medium illius.*

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est dicere, quod essentia animæ sit eius potentia: licet hoc quidam posuerunt. Et hoc dupliciter ostenditur quantum ad præsens. Primo, quia cum potentia & actus diuidant ens, & quodlibet genus entis: oportet quod ad idem genus referatur potentia & actus: & ideo, si actus non est in genere substantiæ, potentia quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiæ *e*. Operatio autem animæ non est in genere substantiæ, sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Vnde Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura, vt supra etiam de angelo dictum est *. Secundo hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitæ, sicut semper habens animam actu est viuum. Non enim in quantum est forma, est actus ordinatus ad vlteriorem actum, sed est vltimus terminus generationis. Vnde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma, sed secundum suam potentiam *c*: & sic ipsa anima secundum quod subest suæ potentiæ, dicitur actus primus ordinatus ad actum secundum. Inuenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ. Vnde etiam in diffinitione animæ dicitur, quod est actus corporis potentia vitam habentis: quæ tamen potentia non abiicit animam. Relinquitur ergo, quod essentia animæ non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, in quantum est actus. 277 *q. 50. a. 2.* 277 389

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de mente secundum quod noscit se, & amat se. Sic ergo notitia & amor in quantum referuntur ad ipsam, vt cognitam & amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima: quia ipsa substantia vel essentia animæ cognoscitur & amatur. Et similiter intelligendum est, quod alibi dicit: quod sunt vna vi-

195 ta, vna mens, vna essentia *e*. Vel sicut quidam dicunt, hæc locutio verificatur secundum modum, quo totum potestatiuum prædicatur de suis partibus, quod medium est inter totum vniuersale, & totum integrale. Totum enim vniuersale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam & virtutem, vt animal homini & equo: & ideo propriè de singulis partibus prædicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem. Et ideo nullo modo de singulis partibus prædicatur. Sed aliquo modo, licet impropriè, de omnibus simul: vt si dicamus, quod paries, tectum & fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest prædicari de qualibet parte, sed non ita propriè, sicut totum vniuersale. Et per hunc modum August. * dicit, quod memoria, intelligentia, & voluntas sunt vna animæ essentia.

*Loco cit. in arg.*

Ad secundum dicendum, quod actus, ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma *e*. Et ideo potentia materiæ non est aliud quam eius essentia.

277 *e*

Ad tertium dicendum, quod actio est compositi, sicut & esse. Existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter: per virtutem autem, quæ consequitur formam substantialem, operatur. Vnde sic se habet forma accidentalis actiua ad formam substantialem agentis, vt calor ad formam ignis, sicut se habet potentia animæ ad animam.

Ad quartum dicendum, quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet à forma substantiali. Et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philos. * dicit, quod id quo intelligimus & sentimus, est anima.

*lib. 2. de anima text. 24. tom. 2.*

Ad quintum dicendum, quod si accidens accipiatur secundum quod diuiditur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam & accidens *e*: quia diuiduntur secundum affirmationem & negationem, scilicet secundum esse in subiecto, & non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animæ non sit eius essentia, oportet quod sit accidens: & est in secunda specie qualitatis. Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur vnum quinque vniuersalium: sic aliquid est medium inter substantiam & accidens.

*d* 372

Quia

Quia ad substantiam pertinet quicquid est essentiale rei. Non autem quicquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur. Vnde medium est inter essentiam & accidens, sicut dictum est *e*. Et hoc modo potentiæ animæ possunt dici mediæ inter substantiam & accidens, quasi proprietates animæ naturales. Quod autem Augustinus dicit, quod notitia & amor non sunt in anima sicut accidentia in subiecto: intelligitur secundum modum prædictum *, prout comparantur ad animam: non sicut ad amantem, & cognoscentem, sed prout comparantur ad eam, sicut ad amatam, & cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio. Quia si amor esset in anima amata sicut in subiecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subiectum: cum etiam alia sint amata per animam. *In solu ad 1. arg.*

Ad sextum dicendum, quod anima licet non sit composita ex materia & forma, habet tamen aliquid de potentialitate admistum, vt supra dictum est *. Et ideo potest dici subiectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus. In qua materia Boëtius * eam introducit. *q. 75. a. 5.* *Loco cit. in arg.*

Ad septimum dicendum, quod rationale & sensibile, prout sunt differentiæ, non sumuntur à potentiis sensus & rationis: sed ab ipsa anima sensitiua & rationali *e*. Quia tamen formæ substantiales, quæ secundum se sunt nobis ignotæ, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni. *a* 389

Art. 2. *Vtrum sint plures potentiæ animæ?* 378

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non sint plures potentiæ animæ. Anima enim intellectiua maxime ad diuinam similitudinem accedit. Sed in Deo est vna & simplex potentia. Ergo & in anima intellectiua. *2. cont. c. 72. fin. & q. de anima art. 3. & 1 lib. de anim. fin. & l. 2. fi 1.*

¶ 2. Præterea, Quanto virtus est superior, tanto est magis vnita. Sed anima intellectiua excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere vnam virtutem, seu potentiam.

¶ 3. Præterea, Operari est existentis in actu. Sed per eandem essentiam animæ homo habet esse secundum diuersos gradus perfectionis, vt supra * habitum est. Ergo per eandem potentiam animæ operatur diuersas operationes diuersorum graduum. *q. 76. a. 3. & 4.*

SED contra est, quod Philosophus in secundo

lib. 2. de* de anima ponit plures animæ potentias.

ani. text. RESPONDEO dicendum, quod necesse est po-
13. & seq. nere plures animæ potentias.

& text. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod sicut
27. tom. 2. Philos. * dicit in 2. de cœlo, Quæ sunt in rebus infi-
* lib. 2. de mæ, non possunt consequi perfectam bonitatem: sed
cœlo tex. aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus.
66. to. 2. Superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt, quæ adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa vero perfectio inuenitur in his, quæ absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infimè est ad sanitatem dispositus, qui non potest perfectam consequi sanitatem, vel aliquam modicam consequitur paucis remediis. Melius autem dispositus est, qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis: & adhuc melius, qui remediis paucis: optime autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet. Dicendum est ergo, quod res quæ sunt infra hominem, quædam particularia bona consequuntur. Et ideo quasdam paucas & determinatas operationes habent, & virtutes. Homo autem potest consequi vniuersalem, & perfectam bonitatem: quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in vltimo gradu, secundum naturam eorum, quibus competit beatitudo *e*.
e 368 Et ideo multis & diuersis operationibus & virtutibus indiget anima humana *e*. Angelis vero minor di-
e 174 uersitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia, vel actio præter eius essentiam. Est & alia ratio, quare anima humana abundat diuersitate potentiarum: videlicet, quia est in confinio spiritualium & corporalium creaturarum. Et ideo concurrunt in ipsa virtutes vtrarumque creaturarum.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiua, quam creaturæ inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, licet per multa & diuersa. In quo deficit à superioribus.

Ad secundum dicendum, quod virtus vnita est superior, si ad æqualia se extendat. Sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subiiciuntur.

Ad tertium dicendum, quod vnius rei est vnum esse substantiale: sed possunt esse operationes plures. Et ideo est vna essentia animæ, sed potentiæ plures.

Art. 3. Vtrum potentiæ distinguantur per actus & obiecta? 379

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod potentiæ non distinguantur per actus & obiecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius, vel extrinsecum est. Actus aut est posterior potentia, obiectum autem est extrinsecum. Ergo per ea potentiæ non distinguuntur secundum speciem.

1.d.17. q. 1.a.4.co. & 2.d. 44.q.2. art.1.cor. & q. de anima a 23.& le.2.prin. & le.6. co.2.& le.8.tom. 1.& 2.

¶ 2. Præterea, Contraria sunt quæ maxime differunt. Si igitur potentiæ distinguerentur penes obiecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia. Quod patet esse falsum fere in omnibus. Nam potentia visiua eadem est albi, & nigri: & gustus idem est dulcis & amari.

¶ 3. Præterea, Remota causa remouetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia obiectorum, idem obiectum non pertineret ad diuersas potentias. Quod patet esse falsum. Nam idem est, quod potentia cognoscitiua cognoscit, & appetitiua appetit.

¶ 4. Præterea, Id quod per se est causa alicuius, in omnibus causat illud. Sed quædam obiecta diuersa, quæ pertinent ad diuersas potentias, pertinent etiam ad aliquam vnam potentiam. Sicut sonus & color pertinent ad visum & auditum, quæ sunt diuersæ potentiæ: & tamen pertinent ad vnam potentiam sensus communis. Non ergo potentiæ distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

SED contra, Posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit * secundo de anima, quod priores potentiis actus & operationes secundum rationem sunt. Et adhuc his priora sunt opposita siue obiecta. Ergo potentiæ distinguuntur secundum actus, & obiecta.

lib.2.de ani.text. 33.to.2.

RESPONDEO dicendum, quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Vnde oportet rationem potentiæ accipi ex actu, ad quem ordinatur: & per consequens oportet quod ratio potentiæ diuersificetur, vt diuersificatur ratio actus. Ratio autem actus diuersificatur secundum diuersam rationem obiecti: omnis enim actio vel est potentiæ actiuæ, vel passiuæ. Obiectum autem comparatur ad actum potentiæ passiuæ, sicut principium & causa mouens. Color enim in quantum mouet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiæ actiuæ comparatur obiectum vt terminus & finis. 365
Sicut augmentatiuæ virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem

duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine, seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod hæc à calido, scilicet actiuo ad calidum, illa autem à frigido ad frigidum procedit: vnde necesse est, quod potentiæ diuersificentur secundum actus & obiecta. Sed tamen considerandum est, quod ea, quæ sunt per accidens, non diuersificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diuersificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam eius, quod per se accidit animali: per differentiam scilicet animæ sensitiuæ, quæ quandoque inuenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Vnde rationale, & irrationale sunt differentiæ diuisiuæ animalis, diuersas eius species constituentes. Sic igitur non quæcumque diuersitas obiectorum diuersificat potentias animæ, sed differentia
3 eius, ad quod per se potentia respicit *e*. Sicut sensus
7 per se respicit pasibilem qualitatem, quæ per se diuiditur in colorem, sonum, & huiusmodi. Et ideo alia potentia sensitiua est coloris, scilicet visus: & alia soni, scilicet auditus. Sed pasibili qualitati, aut colorato accidit esse musicum, vel grammaticum, vel magnum & paruum, aut hominem, vel lapidem. Et ideo penes huiusmodi differentias potentiæ animæ non distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod actus licet sit po-
a sterior potentia in esse, est tamen prior in intentione,
27 & secundum rationem, sicut finis agente *e*. Obiectum
28 autem licet sit extrinsecum, est tamen principium, vel
426 finis actionis. Principio autem & fini proportionan-
a tur ea, quæ sunt extrinseca rei.

Ad secundum dicendum, quod si potentia aliqua per se respiceret vnum contrariorum, sicut obiectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animæ non per se respicit propriam rationem contrarij, sed communem rationem vtriusque contrariorum. Sicut visus non respicit rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo, quia vnum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum & imperfectum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet id quod est subiecto idem, esse diuersum secundum rationem. Et ideò potest ad diuersas potentias animæ pertinere.

Ad quartum dicendum, quod potentia superior per se respicit vniuersaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior: quia quanto potentia est superior,

ſuperior, tanto ad plura ſe extendit. Et ideo multa conueniunt in vna ratione obiecti, quam per ſe reſpicit ſuperior potentia: quæ tamen differunt ſecundum rationes, quas per ſe reſpiciunt inferiores potentiæ *e*. 301
Et inde eſt, quod diuerſa obiecta pertinent ad diuer- 300
ſas inferiores potentias, quæ tamen vni ſuperiori potentiæ ſubduntur.

Art. 4. *Vtrum in potentiis animæ ſit ordo?* 380

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod in po- *infra ar.*
tentiis animæ non ſit ordo. In his enim quæ ca- *7. co. &*
dunt ſub vna diuiſione, non eſt prius & poſterius, *de anima*
ſed ſunt naturaliter ſimul. Sed potentiæ animæ con- *a. 23. ad*
tra ſe inuicem diſtinguuntur. Ergo inter eas non eſt *20.*
ordo.

¶ 2. Præterea, Potentiæ animæ comparantur ad obiecta, & ad ipſam animam. Sed ex parte animæ inter eas non eſt ordo: quia anima eſt vna. Similiter etiam nec ex parte obiectorum, cum ſint diuerſa & penitus diſparata, vt patet de colore & ſono. In potentiis ergo animæ non eſt ordo.

¶ 3. Præterea, In potentiis ordinatis hoc inuenitur, quod operatio vnius dependet ab operatione alterius. Sed actus vnius potentiæ animæ non dependet ab actu alterius. Poteſt enim viſus exire in actum abſque auditu, & è conuerſo. Non ergo inter potentias animæ eſt ordo.

SED contra eſt, quod Philoſ. in 2. * de anima, *lib. 2. de*
comparat partes, ſiue potentias animæ figuris. Sed fi- *anima.*
guræ habent ordinem adinuicem. Ergo & potentiæ *text. 30.*
animæ. *& 31.*

RESPONDEO dicendum, quod cum anima ſit *tom. 2.*
vna, potentiæ vero plures, ordine autem quodam ab vno in multitudinem procedatur; neceſſe eſt inter potentias animæ ordinem eſſe. Triplex autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo conſiderantur ſecundum dependentiam vnius potentiæ ab altera. Tertius autem accipitur ſecundum ordinem obiectorum. Dependentia autem vnius potentiæ ab altera dupliciter accipi poteſt. Vno modo ſecundum naturæ ordinem, prout perfecta ſunt naturaliter imperfectis priora. Alio modo ſecundum ordinem generationis &
temporis *e*, prout ex imperfecto ad perfectum veni- 381
tur. Secundum igitur primum potentiarum ordinem, 426
potentiæ intellectiuæ ſunt priores potentiis ſenſiti- *a*
uis. Vnde dirigunt eas, & imperant eis. Et ſimiliter potentiæ ſenſitiuæ hoc ordine ſunt priores potentiis animæ nutritiuæ. Secundum vero ordinem ſecundum, è conuerſo ſe habet. Nam potentiæ animæ nutritiuæ ſunt

ſunt priores in via generationis potentiis animæ ſenſitiuæ: vnde ad earum actiones præparant corpus. Et ſimiliter eſt de potentiis ſenſitiuis reſpectu intellectiuarum. Secundum autem ordinem tertium ordinantur quædam vires ſenſitiuæ adinuicem, ſcilicet viſus, auditus,& olfactus. Nam viſibile eſt prius naturaliter: quia eſt commune ſuperioribus & inferioribus corporibus e. Sonus autem audibilis fit in aëre, qui eſt
387 naturaliter prior commiſtione elementorum, quam conſequitur odor.

Ad primum ergo dicendum, quod alicuius generis ſpecies ſe habent ſecundum prius, & poſterius, ſicut numeri & figuræ quantum ad eſſe: licet ſimul eſſe dicantur,in quantum ſuſcipiunt communis generis prædicationem.

Ad ſecundum dicendum, quod ordo iſte potentiarum animæ eſt ex parte animæ, quæ ſecundum ordinem quemdam habet habitudinem ad diuerſos actus: licet ſit vna ſecundum eſſentiam. Et ex parte obiectorum, & etiam ex parte actuum, vt dictum eſt *. *In co. ar.*

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de illis potentiis,in quibus attenditur ordo ſolum ſecundum tertium modum. Illæ autem potentiæ, quæ ordinantur ſecundum alios duos modos, ita ſe habent, quod actus vnius dependet ab altera.

381 Art. 5. *Utrum omnes potentiæ animæ ſint in anima ſicut in ſubiecto?*

*infra art. 6. co. & de ſpi. ar. 4 3. & a. 1. ad 10. & opuſc. 3. c 89. & 92.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod omnes potentiæ animæ ſint in anima ſicut in ſubiecto. Sicut enim ſe habent potentiæ corporis ad corpus,ita ſe habent potentiæ animæ ad animam. Sed corpus eſt ſubiectum corporalium potentiarum. Ergo anima eſt ſubiectum potentiarum animæ.

¶ 2. Præterea, Operationes potentiarum animæ attribuuntur corpori propter animam: quia vt dicitur in * 2. de anima, Anima eſt quo ſentimus & intelligimus primum. Sed prima principia operationum animæ ſunt potentiæ. Ergo potentiæ per prius ſunt in anima. ** li. 2. de ani. text. 24. to. 2.*

¶ 3. Præterea, Auguſtinus dicit 12. * ſuper Gen. ad litteram, quod anima quædam ſentit non per corpus: immo ſine corpore: vt eſt timor, & huiuſmodi. Quædam vero ſentit per corpus. Sed ſi potentia non eſſet in ſola anima, ſicut in ſubiecto, nihil poſſet ſine corpore ſentire. Ergo anima eſt ſubiectum potentiæ ſenſitiuæ, & pari ratione omnium aliarum potentiarum. *lib. 12. c. 19. & 20. tom. 3.*

SED

SED contra est, quod Philosophus dicit in libro * 2. de somno, & vigilia, quod sentire non est proprium animæ, neque corporis, sed coniuncti. Potentia ergo sensitiua est in coniuncto sicut in subiecto. Non ergo sola anima est subiectum omnium potentiarum suarum. *lib. 2. de somno & vigil. c. 1. ante mediũ to. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod illud est subiectum operatiuæ potentiæ, quod est potens operari. Omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est, quod potest operari, & quod operatur. Vnde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio: vt etiam Philos. * dicit in princ. de somno, & vigilia. Manifestum est autem ex supradictis †, quod quædam operationes sunt animæ, quæ exercentur sine organo corporali: vt intelligere & velle. Vnde potentiæ, quæ sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quædam vero operationes sunt animæ, quæ exercentur per organa corporalia: sicut visio per oculum, auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritiuæ & sensitiuæ partis. Et ideo potentiæ, quæ sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, & non in anima sola *e*. 384 *c. 1. ante med. ea. tom. 2. † q. 76. a. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnes potentiæ dicuntur esse animæ non sicut subiecti, sed sicut principij *e*: quia per animam coniunctum habet, quod per tales operationes operari possit. 382

Ad secundum dicendum, quod omnes huiusmodi potentiæ per prius sunt in anima, quam in coniuncto, non sicut in subiecto, sed sicut in principio.

Ad tertium dicendum, quod opinio Platonis fuit, quod sentire est operatio animæ propria, sicut & intelligere *e*. 364 In multis autem, quæ ad philosophiam pertinent, Augustinus vtitur opinionibus Platonis non asserendo, sed recitando. Tamen quantum ad præsens pertinet, hoc quod dicitur anima quædam sentire cum corpore, & quædam sine corpore, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quod hoc quod dico, cum corpore, vel sine corpore, determinet actum sentiendi secundum quod exit à sentiente. Et sic nihil sentit sine corpore: quia actio sentiendi non potest procedere ab anima, nisi per organum corporale *e*. 364 Alio modo potest intelligi, ita quod prædicta determinent actum sentiendi ex parte obiecti quod sentitur. Et sic quædam sentit cum corpore, id est in corpore existentia: sicut cum sentit vulnus, vel aliquid huius-

modi.

modi. Quædam vero sentit sine corpore, id est non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animæ: sicut cum sentit se tristari vel gaudere de a[...] quo audito.

382 Art. 6. *Vtrum potentiæ animæ flu[ant ab] eius essentia?* [...]lite

1.d.3.q. AD sextum sic proceditur. Videtur, quod potentiæ
4.art.2. animæ non fluant ab eius essentia. Ab vno enim
& ver.q. simplici non procedunt diuersa. Essentia autem ani-
14.art.5. mæ est vna & simplex. Cum ergo potentiæ animæ
cor. & sint multæ & diuersæ, non possunt procedere ab eius
opus.3. essentia.

c.90. ¶ 2. Præterea. Illud, à quo aliquid procedit, est causa eius. Sed essentia animæ non potest dici causa potentiarum, vt patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiæ animæ non fluunt ab eius essentia.

¶ 3. Præterea, Emanatio quemdam motum nomi-
In princ. nat. Sed nihil mouetur à seipso: vt probatur in * 7.
libri t.2. lib. Physic. nisi forte ratione partis: sicut animal dicitur moueri à seipso: quia vna pars eius est mouens, & alia mota. Neque etiam anima mouetur, vt probatur
lib.1.de in 1.de anima *. Non ergo anima causat in se suas po-
ani. text. tentias.

66.tom.2. SED contra, Potentiæ animæ sunt quædam pro-
e prietates naturales ipsius e. Sed subiectum est causa
377 propriorum accidentium. Vnde & ponitur in diffini-
li.7.met. tione accidentis, vt patet in * 7. Metaphys. Ergo po-
à tex.12. tentiæ animæ procedunt ab eius essentia, sicut à
vsque ad causa.

16.tom.3. RESPONDEO dicendum, quod forma substantialis & accidentalis partim conueniunt, & partim differunt. Conueniunt quidem in hoc, quod vtraque est actus, & secundum vtramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, & eius subiectum est ens in potentia tantum: forma autem accidentalis non facit esse simpliciter: sed esse
372 tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens c. Subiectum enim eius est ens in actu. Vnde patet, quod actualitas per prius inuenitur in forma substantiali, quam in eius subiecto. Et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed è conuerso actualitas per prius inuenitur in subiecto formæ accidentalis, quam in forma accidentali. Vnde actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subiecti: ita quod subiectum in quantum est in potentia, est susceptiuum formæ

acci-

accidentalis: in quantum autem est in actu, est eius productiuum. Et hoc dico de proprio, & per se accidente. Nam respectu accidentis extranei subiectum est susceptiuum tantum. Productiuum vero talis accidentis est agens extrinsecum. Secundo autem differunt substantialis forma, & accidentalis: quia cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem, sed è conuerso forma accidentalis est propter completionem subiecti. Manifestum est autem ex dictis *, quod potentiarum animæ *ar. præc.* subiectum est vel ipsa anima sola, quæ potest esse subiectum accidentis, secundum quod habet aliquid potentialitatis, vt supra dictum est †: vel compositum. *q. 75. a. 5.* Compositum autem est in actu per animam. Vnde manifestum est, quod omnes potentiæ animæ, siue subiectum earum sit anima sola, siue compositum, fluunt ab essentia animæ, sicut à principio. Quia iam dictum est *, quod accidens causatur à subiecto secundum quod est actu, & recipitur in eo in quantum est in potentia. *in isto art.*

Ad primum ergo dicendum, quod ab vno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam. Et iterum propter diuersitatem recipientium. Sic igitur ab vna essentia animæ procedunt multæ & diuersæ potentiæ: tum propter ordinem potentiarum, tum propter diuersitatem organorum corporalium. Ad secundum dicendum, quod subiectum est causa proprij accidentis, & finalis, & quodammodo actiua: & etiam vt materialis, in quantum est susceptiuum accidentis. Et ex hoc potest accipi, quod essentia animæ est causa omnium potentiarum, sicut finis, & sicut principium actiuum: quarundam autem sicut susceptiuum. a

Ad tertium dicendum, quod emanatio propriorum 383
accidentium à subiecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem. Sicut ex vno naturaliter aliud resultat ex luce color. 383 1. d. 3. q. 4. a. 3. & 2. d. 24. q. 1. a. 1. cor. &

### Art. 7. *Vtrum vna potentia animæ oriatur ab alia?*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod vna potentia animæ non oriatur ab alia. Eorum enim, quæ simul esse incipiunt, vnum non oritur ab alio. Sed omnes potentiæ animæ sunt simul animæ concreatę. Ergo vna earum ab alia non oritur. *ver. q. 14. art. 5. cor. & q. 25. ar. 6. ad 1. & de anim. a. 13. ad 7. & 8.*

¶ 2. Præterea. Potentia animæ oritur ab anima sicut accidens à subiecto. Sed vna potentia animæ non potest esse subiectum alterius: quia accidentis non est

acci

accidens. Ergo vna potentia non oritur ab alia.

¶ 3. Præterea, Oppositum non oritur à suo opposito, sed vnumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentiæ autem animæ ex opposito diuiduntur sicut diuersæ species. Ergo vna earum non procedit ab alia.

SED contra, Potentiæ cognoscuntur per actus. Sed actus vnius potentiæ causatur ab alio, sicut actus phantasiæ ab actu sensus. Ergo vna potentia animæ causatur ab alia.

RESPONDEO dicendum, quod in his, quæ secundum ordinem naturalem procedunt ab vno: sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum, quæ sunt magis remota. Ostensum est autem supra *, quod inter *art. 4. huius q.* potentias animæ est multiplex ordo. Et ideo vna potentia animæ ab essentia animæ procedit mediante alia: sed quia essentia animæ comparatur ad potentias, & sicut principium actiuum & finale, & sicut *b* principium susceptiuum *e*, vel seorsum per se, vel simul cum corpore: agens autem & finis est perfectius, 382 susceptiuum autem principium in quantum huiusmodi, est minus perfectum: consequens est, quod potentiæ animæ, quæ sunt priores secundum ordinem perfectionis & naturæ, sint principia aliarum per modum finis & actiui principij. Videmus enim, quod 325 sensus est propter intellectum, & non è conuerso *e*. Sensus etiam est quædam deficiens participatio intellectus. Vnde secundum naturalem originem quodam- 380 modo est ab intellectu, sicut imperfectum à perfecto *e*. Sed secundum viam susceptiui principij è conuerso potentiæ imperfectiores inueniuntur principia respectu aliarum. Sicut anima secundum quod habet potentiam sensitiuam, consideratur sicut subiectum & materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc imperfectiores potentiæ sunt priores in via generationis. Prius enim animal generatur, quam homo.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut potentia animæ ab essentia fluit, non per transmutationem, 382 sed per naturalem quamdam resultationem *e*, & est *a* simul cum anima: ita est etiam de vna potentia respectu alterius.

Ad secundum dicendum, quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis: sed vnum accidens per prius recipitur in substantia, quam aliud: sicut quantitas, quam qualitas. Et hoc modo vnum accidens dicitur esse subiectum alterius, vt superficies coloris, in quantum substantia vno accidente mediante

diante

liante recipit aliud. Et similiter dicitur de potentiis animæ.

Ad tertium dicendum, quod potentiæ animæ opponuntur adinuicem oppositione perfecti, & imperfecti: sicut etiam species numerorum, & figurarum. Hæc autem oppositio, non impedit originem vnius ab alio: quia imperfecta naturaliter à perfectis procedunt.

Art. 8. *Vtrum omnes potentiæ animæ remaneant in anima à corpore separata?* 384

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod omnes potentiæ animæ remaneant in anima à corpore separata. Dicitur enim in lib. de spiritu & anima, quod anima recedit à corpore secum trahens sensum & imaginationem, & rationem, & intellectum, & intelligentiam, concupiscibilitatem, & irascibilitatem.

*4. dist. 44. q. 3. a. 3. q. 1. & d. 50. q. 1. a. 1. corp. & 2. con. c. 81. ad 5. & ver. q. 19. art. 1. & de ani. art. 10.*

¶ 2. Præterea, Potentiæ animæ sunt eius naturales proprietates. Sed proprium semper inest, & nunquam separatur ab eo, cuius est proprium. Ergo potentiæ animæ sunt in ea etiam post mortem.

¶ 3. Præterea, Potentiæ animæ, etiam sensitiuæ non debilitantur debilitato corpore: quia vt dicitur in 1. * de anima: si senex accipiat oculum iuuenis, videbit vtique sicut & iuuenis. Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiæ animæ non corrumpuntur corrupto corpore, sed manent in anima separata.

*lib. 1. de ani. text. 66. to. 2.*

¶ 4. Præterea, Memoria est potentia animæ sensitiuæ, vt Philosoph. * probat. Sed memoria manet in anima separata. Dicitur enim Luc. 16. Diuiti epuloni in inferno secundum animam existenti: Recordare, quia recepisti bona in vita tua. Ergo memoria manet in anima separata, & per consequens aliæ potentiæ sensitiuæ partis.

*lib. de memoria & reminisc. c. 1. & 4. tom. 2.*

¶ 5. Præterea, Gaudium & tristitia sunt in concupiscibili, quæ est potentia sensitiuæ partis. Manifestum est autem, animas separatas tristari, & gaudere de præmiis, vel pœnis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

¶ 6. Præterea, Aug. * dicit 12. super Genes. ad lit. quod sicut anima cum corpus iacet sine sensu; nondum penitus mortuum, videt quædam secundum imaginariam visionem: ita cum fuerit à corpore penitus separata post mortem. Sed imaginatio est potentia sensitiuæ partis. Ergo potentia sensitiuæ partis manet in anima separata, & per consequens omnes aliæ potentiæ.

*lib. 12. c. 32. circa med. to. 3.*

SED

lib.de ec- SED contra est, quod dicitur in lib.* de Eccles.
cle.dog.c. dog. Ex duabus tantum substantiis constat homo, ani-
19.to.3. ma cum ratione sua, & carne cum sensibus suis. Ergo
inter ope- defuncta carne, potentiæ sensitiuæ non manent.
ra Aug. RESPONDEO dicendum, quod sicut iam
*a.6 & 7 dictum est*, omnes potentiæ animæ comparantur
huius q. ad animam solam, sicut ad principium. Sed quædam
potentiæ comparantur ad animam solam, sicut ad
381 subiectum, vt intellectus & voluntas e: & huiusmo-
382 di potentiæ, necesse est, quod maneant in anima cor-
pore destructo. Quædam vero potentiæ sunt in con-
iuncto, sicut in subiecto: sicut omnes potentiæ sen-
sitiuæ partis & nutritiuæ. Destructo autem subie-
cto, non potest accidens remanere. Vnde corrupto
coniuncto non manent huiusmodi potentiæ actu, sed
virtute tantum manent in anima sicut in principio,
vel radice. Et sic falsum est, quod quidam dicunt,
huiusmodi potentias in anima remanere etiam cor-
pore corrupto. Et multo falsius, quod dicunt etiam,
actus harum potentiarum remanere in anima separa-
ta: quia talium potentiarum nulla est actio nisi per
organum corporeum.

b Ad primum ergo dicendum, quod liber ille aucto-
411 ritatem non habet e. Vnde quod ibi scriptum est,
eadem facilitate contemnitur, qua dicitur. Tamen po-
test dici, quod trahit secum anima huiusmodi poten-
tias non actu, sed virtute.

Ad secundum dicendum, quod hæ potentiæ, quas dicimus actu in anima separata non manere: non sunt proprietates solius animæ, sed coniuncti.

Ad tertium dicendum, quod dicuntur non debilitari huiusmodi potentiæ debilitato corpore: quia anima manet immutabilis, quæ est virtuale principium huiusmodi potentiarum.

lib.10. de Ad quartum dicendum, quod illa recordatio accipi-
trin.cap. tur eo modo, quo Aug.* ponit memoriam in mente:
11.to.3. non eo modo, quo ponitur pars animæ sensitiuæ.

Ad quintum dicendum, quod tristitia & gaudium
sunt in anima separata, non secundum appetitum
sensitiuum, sed secundum appetitum intellectiuum,
b sicut etiam in angelis e.
501 Ad sextum dicendum, quod August. loquitur ibi
b inquirendo, non asserendo. Vnde quædam ibi dicta
301 retractat.

## QVAESTIO LXXVIII.

*De potentiis animæ in speciali, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de potentiis animæ in speciali. Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectiuis,& appetitiuis, in quibus virtutes inueniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis : ideo nostra consideratio de potentiis animæ in speciali erit tripartita. Primo namque considerandum est de his, quæ sunt præambula ad intellectum. Secundo, de potentiis intellectiuis. Tertio, de potentiis appetitiuis.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

Primo, de generibus potentiarum animæ.

Secundo, de speciebus vegetatiuæ partis.

Tertio, de sensibus exterioribus.

Quarto, de sensibus interioribus.

Art. 1. *Vtrum quinque genera potentiarum animæ sint distinguenda.* 385

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non sint quinque genera potentiarum animæ distinguenda, scilicet vegetatiuum, sensitiuum, appetitiuum, secundum locum motiuum, & intellectiuum. Potentiæ enim animæ dicuntur partes ipsius e. Sed tantum tres partes animæ communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis,& rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animæ, & non quinque.

*Ver. q. 10. ar. 2. ad 1. & quo de anima. art. 13. & 1. lib. de ani. le. 14. pri. & l. 2. 3. 10. 1. fi. & l. 5. & l. 6. col. 1.*

¶ 2. Præterea, Potentiæ animæ sunt principia operum vitæ. Sed quatuor modis dicitur aliquid viuere. Dicit enim Philos. in 2.* de ani. Multipliciter ipso viuere dicto, & si vnum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus viuere : vt intellectus & sensus, motus & status secundum locum. Adhuc autem motus secundum alimentum, & decrementum, & augmentum. Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animæ, appetitiuo excluso. 376

**lib. 2. de anim. text. 13. tom. 2.*

¶ 3. Præterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis non debet deputari aliquod speciale animæ genus. Sed appetere conuenit cuilibet potentiæ animæ. Visus enim appetit visibile conueniens. Vnde dicitur Eccl. 40. Gratiam & speciem desiderabit oculus : & super hoc virides sationes. Et eadem ratione quælibet alia potentia desiderat obiectum sibi conueniens. Ergo non debet poni appetitiuum vnum speciale genus potentiarum animæ.

¶ 4. Præ

¶ 4. Prætterea, Principium mouens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, vt dicitur in * 3. de anim. Non ergo motiuum debet poni speciale genus animæ præter prædicta.

*lib.3. de ani. text. 48. & sequet. vsque ad 58. to. 2.*

SED contra est, quod Philos. dicit in † 2. de anim. Potentias autem dicimus: vegetatiuum, sensitiuum, appetitiuum, motiuum secundum locum, & intellectiuum.

*† lib. 2. de ani. text. 27. tom. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod quinque sunt genera potentiarum animæ, quæ numerata sunt. Tres vero dicuntur animæ. Quatuor vero dicuntur modi viuendi. Et huius diuersitatis ratio est: quia diuersæ animæ distinguuntur secundum quod diuersimode operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis. Tota enim natura corporalis subiacet animæ, & comparatur ad ipsam sicut materia, & instrumentum. Est ergo quædam operatio animæ, quæ in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale: & talis est operatio animæ rationalis. Est autem alia operatio animæ infra istam, quæ quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animæ sensibilis. Quia etsi calidum & frigidum, & humidum & siccum, & aliæ huiusmodi qualitates corporeæ requirantur ad operationem sensus: non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animæ sensibilis procedat. Sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animæ est, quæ fit per organum corporeum, & virtute corporeæ qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturæ corporeæ: quia motiones corporum sunt ab exteriori principio. Huiusmodi autem operationes
369 sunt à principio intrinseco e. Hoc enim commune est omnibus operationibus animæ. Omne enim animatum aliquo modo mouet seipsum. Et talis est operatio animæ vegetabilis. Digestio enim, & ea quæ consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, vt dicitur in 2.* de anim. Genera vero potentiarum animæ distinguuntur secundum obiecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit vniuersalius obiectum, vt supra dictum est †. Obiectum autem operationis animæ in triplici ordine potest considerari. Alicuius enim potentiæ animæ obiectum est solum corpus animæ vnitum. Et hoc genus potentiarum animæ dicitur vegetatiuum. Non enim vegetatiua potentia agit nisi in corpus, cui anima vnitur. Est autem aliud genus potentiarum animæ, quod respicit

** lib. 2. de ani. text. 50. & li. 3. de partibus animalium, c. 3. to. 2.*

*† q. præc. art. 3. ad 4. arg.*

picit adhuc vniuersalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile, & non solum corpus animæ vnitum. Est autem aliud genus potentiarum animæ, quod respicit adhuc vniuersalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed vniuersaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animæ habent operationem non solum respectu rei coniunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quæ est obiectum operationis animæ, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Vno modo secundum quod nata est animæ coniungi, & in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum; scilicet sensitiuum respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile: & intellectiuum respectu obiecti communissimi, quod est ens vniuersale. Alio vero modo secundum quod ipsa anima inclinatur & tendit in rem exteriorem: & secundum hanc etiam comparationem sunt duo genera potentiarum animæ. Vnum quidem, scilicet appetitiuum, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam, vt ad finem, qui est primum in intentione. Aliud autem motiuum secundum locum, prout anima comparatur ad rem exteriorem, sicut ad terminum comparationis & motus. Ad consequendum enim aliquod desideratum, & intentum, omne animal mouetur. Modi vero viuendi distinguuntur secundum gradus viuentium *e*. Quædam enim viuentia sunt, in quibus est tantum vegetatiuum, sicut in plantis. Quædam vero, in quibus cum vegetatiuo est etiam sensitiuum, non tamen motiuum secundum locum: sicut sunt immobilia animalia, vt conchilia. Quædam vero sunt, quæ supra hoc habent motiuum secundum locum, vt perfecta animalia, quæ multis indigent ad suam vitam. Et ideo indigent motu, vt vitæ necessaria procul posita quærere possint. Quædam vero viuentia sunt, in quibus cum his est intellectiuum, scilicet in hominibus. Appetitiuum autem non constituit aliquem gradum viuentium: quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, vt dicitur in * 2. lib. de Anima. 12]

Et per hoc soluuntur duo prima obiecta.

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua. Vnde naturali appetitu quælibet potentia desiderat sibi conueniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam *e*. Et ad huiusmodi appetitum requi

* lib. 2. de ani. text. 27. to. 2.

e 402

requiritur spiritualis animæ potentia, & non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur prout est in sua natura. Non est autem secundum suam naturam in virtute appetitiua, sed secundum suam similitudinem. Vnde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum. Animal autem appetit rem visam per vim appetitiuam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios vsus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis à sensu, nisi propter actiones sensuum, scilicet vt ea sentiret, non oporteret appetitiuum ponere speciale genus inter potentias animæ: quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum, quod quamuis sensus & appetitus sint principia mouentia in animalibus perfectis: non tamen sensus & appetitus, in quantum huiusmodi, sufficiunt ad mouendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus & appetitus: non tamen habent vim motiuam. Hæc autem vis motiua non solum est in appetitu, & sensu vt imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, vt sint habiles ad obediendum

e appetitui animæ mouentis *e*. Cuius signum est, quod
364 quando membra remouentur à sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

386 Art. 2. *Vtrum conuenienter partes vegetatiuæ assignentur, scilicet nutritiuum, augmentatiuum, & generatiuum?*

*4. cont. c. 58. & q. de anim. a. 13. cor. ad 2. & 15. & lib. 2. de ani. le. 9. fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter partes vegetatiuæ, assignentur, scilicet nutritiuum, augmentatiuum, & generatiuum. Huiusmodi enim vires dicuntur naturales. Sed potentiæ animæ sunt supra vires naturales. Ergo huiusmodi vires non debent poni potentiæ animæ.

¶ 2. Præterea, Ad id, quod est commune viuentibus & non viuentibus, non debet aliqua potentia animæ deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus, & corruptibilibus, tam viuentibus, quam non viuentibus. Ergo vis generatiua non debet poni potentia animæ.

¶ 3. Præterea, Anima est pars potentior natura corporea. Sed natura corporea eadem virtute actiua dat speciem & debitam quantitatem. Ergo multo magis anima. Non est ergo alia potentia animæ augmentatiua à generatiua.

¶ 4. Præterea, Vnaquæque res conseruatur in esse per id per quod esse habet. Sed potentia generatiua est per quam acquiritur esse viuentis. Ergo per eamdem

eamdem res viua conseruatur. Sed ad conseruationem rei viuentis ordinatur vis nutritiua, vt dicitur in 2.* de Ani. Est enim potentia potens saluare suscipiens ipsam. Non debet ergo distingui nutritiua potentia à generatiua. lib. 2. de ani. text. 48. to. 2.

SED contra est, quod Philos. dicit in 2.* de Anima, quod opera huius animæ sunt generare, & alimento vti, & iterum augmentum facere. * lib. 2. de ani. text. 34. & te. 46. & 47.

RESPONDEO dicendum, quod tres sunt potentiæ vegetatiuæ partis. Vegetatiuum enim, vt dictum est *, habet pro obiecto ipsum corpus viuens per animam: ad quod quidem corpus triplex animæ operatio est necessaria. Vna quidem, per quam esse acquirat: & ad hoc ordinatur potentia generatiua. Alia vero, per quam corpus viuum acquirit debitam quantitatem: & ad hoc ordinatur vis augmentatiua. Alia vero, per quam corpus viuentis saluatur, & in esse & in quantitate debita: & ad hoc ordinatur vis nutritiua. quoad tertiam partem, t. 2.* art. præ.

Est tamen quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiua, & augmentatiua habent suum effectum in eo, in quo sunt: quia ipsum corpus vnitũ animæ augetur & conseruatur per vim augmentatiuam, & nutritiuam in eadem anima existentem. Sed vis generatiua habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio: quia nihil est generatiuum sui ipsius. Et ideo vis generatiua quodammodo appropinquat ad dignitatem animæ sensitiuæ, quæ habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo & vniuersaliori. Supremum enim inferioris naturæ attingit id, quod est infimum superioris, vt patet per Dionys. in * 7. cap. de diu. nomin. Et ideo inter istas tres potentias finalior, & principalior, & perfectior est generatiua, vt dicitur in * 2. de Anima. Est enim rei iam perfectæ facere alteram, qualis ipsa est. Generatiuæ autem deseruiunt & augmentatiua, & nutritiua: augmentatiuæ vero nutritiua. c. 7. inter med. & fi. * lib. 2. de anim. text. 49. to. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi vires dicuntur naturales. Tum quia habent effectum similem naturæ, quæ etiam dat esse, & quantitatem, & conseruationem, licet hæ vires habeant hoc altiori modo. Tum quia hæ vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates actiuas & passiuas, quæ sunt naturalium actionum principia.

Ad secundum dicendum, quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco. Sed generatio viuentium est quodam altiori modo per aliquid ipsius viuentis e: quod est semen, in quo est aliquod princi- 285

pium corporis formatiuum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viuentis, per quam semen huiusmodi præparetur. Et hæc est vis generatiua.

Ad tertium dicendum, quod quia generatio viuentium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur paruæ quantitatis. Et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animæ, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco, & ideo simul recipit speciem & quantitatem secundum materiæ conditionem.

Ad quartum dicendum, quod sicut iam dictum
*art. præc.* est *, operatio vegetatiui principij completur mediante calore, cuius est humidum consumere. Et ideo ad restaurationem humidi deperditi, necesse est habere potentiam nutritiuam, per quam alimentum conuertatur in substantiam corporis. Quod etiam est necessarium ad actum virtutis augmentatiuæ & generatiuæ.

387. Art. 3. *Vtrum conuenienter distinguantur quinque sensus exteriores?*

*2.d.2.q.2.a.2.ad 5. fi. & q. de ani. a.13. cor. co. 3. & 3. lib. de anim. lect.7.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter distinguantur quinque sensus exteriores. Sensus enim est cognoscitiuus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiæ distinguantur per obiecta, videtur quod sensus multiplicentur secundum numerum, qui est in generibus accidentium.

¶ 2. Præterea, Magnitudo & figura, & alia quæ dicuntur sensibilia communia, non sunt sensibilia per
* *tex. 63. & 64. t. 2.* accidens: sed contra ea diuiduntur in * 2. de anima. Diuersitas autem per se obiectorum diuersificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo & figura à colore, quam sonus: videtur quod multo magis debeat esse alia potentia sensitiua cognoscitiua magnitudinis, aut figuræ, quam coloris & soni.

¶ 3. Præterea, Vnus sensus est vnius contrarietatis: sicut visus albi & nigri. Sed tactus est cognoscitiuus plurium contrarietatum, scilicet calidi & frigidi, humidi & sicci, & huiusmodi. Ergo non est sensus vnus, sed plures. Ergo plures sensus sunt quam quinque.

¶ 4. Præterea, Species non diuiditur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus præter tactum.

*ib. 2. tex. 128. to. 2.* SED contra est, quod Philosophus dicit in * secundo de Anima, quod non est alter sensus præter quinque.

RESPONDEO dicendum, quod rationem distinctionis

ctionis & numeri ſenſuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid huiuſmodi. Quidam autem ex parte medij, quod eſt vel coniunctum, vel extrinſecum: & hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid huiuſmodi. Quidam autem ex diuerſa natura ſenſibilium qualitatum, ſecundum quod eſt qualitas ſimplicis corporis, vel ſequens complexionem. Sed nihil iſtorum conueniens eſt. Non enim potentiæ ſunt propter organa, ſed organa propter potentias. Vnde non propter hoc ſunt diuerſæ potentiæ, quia ſunt diuerſa organa. Et ideo natura inſtituit diuerſitatem in organis, vt congruerent diuerſitati potentiarum. Et ſimiliter diuerſa media diuerſis ſenſibus attribuit, ſecundum quod erat conueniens ad actus potentiarum. Naturas autem ſenſibilium qualitatum cognoſcere non eſt ſenſus, ſed intellectus. Accipienda eſt ergo ratio numeri & diſtinctionis exteriorum ſenſuum, ſecundum illud quod propriè & per ſe ad ſenſum pertinet. Eſt autem ſenſus quædam potentia paſsiua, quæ nata eſt immutari ab exteriori ſenſibili. Exterius ergo immutatiuum eſt quod per ſe à ſenſu percipitur, & ſecundum cuius diuerſitatem ſenſitiuæ potentiæ diſtinguuntur. Eſt autem duplex immutatio: vna naturalis, & alia ſpiritualis. Naturalis quidem ſecundum quod forma immutantis recipitur in immutato ſecundum eſſe naturale, ſicut calor in calefacto. Spiritualis autem ſecundum quod forma immutantis recipitur in immutato ſecundum eſſe ſpirituale, vt forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata. Ad operationem autem ſenſus requiritur immutatio ſpiritualis, per quam intenſio formæ ſenſibilis fiat in organo ſenſus. Alioquin, ſi ſola immutatio naturalis ſufficeret ad ſentiendum, omnia corpora naturalia ſentirent dum alterantur. Sed in quibuſdam ſenſibus inuenitur immutatio ſpiritualis tantum, ſicut in viſu. In quibuſdam autem, cum immutatione ſpirituali etiam naturalis, vel ex parte obiecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem obiecti inuenitur transmutatio naturalis ſecundum locum quidem in ſono, qui eſt obiectum auditus. Nam ſonus ex percuſsione cauſatur, & aëris commotione. Secundum alterationem vero in odore, qui eſt obiectum olfactus. Oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus ad hoc, quod ſpiret odorem. Ex parte autem organi eſt immutatio naturalis in tactu, & guſtu. Nam & manus tangens calida calefit, & lingua humidatur per humiditatem

saporum. Organum vero olfactus, aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, quia est absque immutatione naturali organi, & obiecti, est maxime spiritualis, & perfectior inter omnes sensus, & communior. Et post hoc auditus, & deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte obiecti. Motus autem localis est perfectior, & naturaliter prior

li. 8. phys. quam motus alterationis, vt probat in * 8. physic.
text. 55. Tactus autem & gustus sunt maxime naturales. De
to. 2. quorum distinctione post dicetur. * Et inde est, quod
* in sol. ad alii tres sensus non fiunt per medium coniunctum, ne
3. & 4. ar. aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum,
gument. vt accidit in his duobus sensibus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnia accidentia habent vim immutatiuam secundum se: sed solæ qualitates tertiæ speciei, secundum quas contingit alteratio. Et ideo solæ huiusmodi qualitates sunt

lib. 7. tex. obiecta sensuum: quia vt dicitur in 7. Physic. * secun-
11. dum eadem alteratur sensus, secundum quæ alterantur corpora inanimata.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo & figura, & huiusmodi, quæ dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens, & sensibilia propria, quæ sunt obiecta sensuum. Nam sensibilia propria primo & per se immutant sensum, cum sint qualitates alterantes: sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem, & numero patet, quod sunt species quantitatis. Figura autem est qualitas circa quantitatem: cum consistat ratio figuræ in terminatione magnitudinis. Motus autem & quies sentiuntur secundum quod subiectum vno modo, vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti vel localis distantiæ quantum ad motum augmenti & motum localem, vel etiam secundum sensibiles qualitates, vt in motu alterationis. Et sic sentire motum & quietem, est quodammodo sentire vnum & multa. Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alteratiuæ, vt superficies coloris. Et ideo sensibilia communia non mouent sensum primo & per se, sed ratione sensibilis qualitatis, vt superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens: quia huiusmodi sensibilia aliquam diuersitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus à magna superficie, & à parua: quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parua. Et ideo diuiditur secundum proprium subiectum.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ſicut Philoſ. videtur dicere in * 2. de Anima, ſenſus tactus eſt vnus in genere, ſed diuiditur in multos ſenſus ſecundum ſpeciem. Et propter hoc eſt diuerſarum contrarietatum. Qui tamen non ſeparantur abinuicem ſecundum organum, ſed per totum corpus ſe concomitantur. Et ideo eorum diſtinctio non apparet. Guſtus autem, qui eſt perceptiuus dulcis & amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus. Et ideo de facili à tactu diſtinguitur. Poſſet tamen dici, quod omnes illæ contrarietates & ſingulæ conueniunt in vno genere proximo, & omnes in vno genere communi: quod eſt obiectum tactus ſecundum rationem communem. Sed illud genus commune eſt innominatum, ſicut etiam genus proximum calidi, & frigidi eſt innominatum.

*lib. 2. de ani. text. 106. vſq. ad 120. to. 2.*

Ad quartum dicendum, quod ſenſus guſtus ſecundum * dictum philoſophi eſt quædam ſpecies tactus, quæ eſt in lingua tantum. Non autem diſtinguitur à tactu in genere, ſed à tactu quantum ad illas ſpecies, quæ per totum corpus diffunduntur. Si vero tactus ſit vnus ſenſus tantum, propter vnam rationem communem obiecti: dicendum erit, quod ſecundum rationem diuerſam immutationis diſtinguitur guſtus à tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, & non ſolum ſpirituali, quantum ad organum ſuum, ſecundum qualitatem, quæ ei proprie obiicitur. Guſtus autem organum non immutatur de neceſsitate, naturali immutatione ſecundum qualitatem, quæ ei proprie obiicitur: vt ſcilicet lingua fiat dulcis vel amara: ſed ſecundum præambulam qualitatem, in qua fundatur ſapor: ſcilicet ſecundum humorem, qui eſt obiectum tactus.

*lib. 2. de ani. text. 28. & 94. tom. 2.*

Art. 4. *Vtrum interiores ſenſus conuenienter diſtinguantur?* 388

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod interiores ſenſus inconuenienter diſtinguantur. Commune enim non diuiditur contra proprium. Ergo ſenſus communis non debet enumerari inter vires interiores ſenſitiuas præter ſenſus exteriores proprios.

*De ani. ar. 13. co. col. 3.*

¶ 2. Præterea, Ad id, ad quod ſufficit ſenſus proprius & exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehenſiuam interiorem. Sed ad iudicandum de ſenſibilibus ſufficiunt ſenſus proprii & exteriores. Vnuſquiſque enim ſenſus iudicat de proprio obiecto. 583
Similiter etiam videntur ſufficere ad hoc quod percipiant ſuos actus. Quia cum actio ſenſus ſit quodammodo medium inter potentiam & obiectum, videtur

tur quod multo magis visus possit suam visionem tamquam sibi propinquiorem percipere, quam colorem. Et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quæ dicatur sensus communis.

*lib. de memo. & reminis. c.1.to.2.* ¶ 3. Præterea, Secundum Philosophum *, Phantasticum & memoratiuum sunt passiones primi sensitiui. Sed passio non diuiditur contra subiectum. Ergo memoria & phantasia non debent poni aliæ potentiæ præter sensum.

¶ 4. Præterea, Intellectus minus dependet à sensu quam quæcumque potentia sensitiuæ partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo à sensu. Vnde
*li.1.Post. text.33. to.1.* dicitur in * 1. Poster. quod quibus deest vnus sensus, deficit vna scientia. Ergo multo minus debet poni vna potentia sensitiuæ partis ad percipiendum intentiones, quas non percipit sensus, quam vocant æstimatiuam.

¶ 5. Præterea, Actus cogitatiuæ, qui est conferre, & componere, & diuidere: & actus reminiscitiuæ, qui est quodam syllogismo vti ad inquirendum, non minus distat ab actu æstimatiuæ & memoratiuæ, quam actus æstimatiuæ ab actu phantasiæ. Debent ergo vel cogitatiua & reminiscitiua poni aliæ vires præter æstimatiuam & memoratiuam: vel æstimatiua & memoratiua non debent poni aliæ vires præter phantasiam.

*cap.7.24. 27.28. 29.&c. to.3.* ¶ 6. Præterea, August.12. super Genes. * ad litteram ponit tria genera visionum: scilicet corporalem, quæ fit per sensum: & spiritualem, quæ fit per imaginationem, siue phantasiam: & intellectualem, quæ fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior, quæ sit media inter sensum & intellectum: nisi imaginatiua tantum.

SED contra est, quod Auic. in suo lib. de Anima ponit quinque potentias sensitiuas interiores: scilicet sensum communem, phantasiam, imaginatiuam, æstimatiuam, & memoratiuam.

RESPONDEO dicendum, quod cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animæ sensitiuæ, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quæcumque harum actionum non possunt reduci in vnum principium, requirunt diuersas potentias: cum potentia animæ nihil aliud sit, quam proximum principium operationis animæ. Est autem considerandum, quod ad vitam animalis perfecti requiritur, quod non solum apprehendat rem apud præsentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam: alio

alioquin cum animalis motus, & actio sequantur apprehensionem, non moueretur animal ad inquirendum aliquid absens. Cuius contrarium apparet maximè in animalibus perfectis, quæ mouentur motu processiuo. Mouentur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo, quod animal per animam sensitiuam non solum recipiat species sensibilium, cum præsentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat, & conseruet. Recipere autem & retinere reducuntur in corporalibus ad diuersa principia. Nam humida bene recipiunt, & male retinent: è contrario autem est de siccis. Vnde cum potentia sensitiua sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam, quæ recipiat species sensibilium, & quæ conseruet.

Rursus considerandum est, quod si animal moueretur solum propter delectabile, & contristabile secundum sensum: non esset necessarium ponere in animali, nisi apprehensionem formarum, quas percipit sensus, in quibus delectatur, aut horret. Sed necessarium est animali, vt quærat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt conuenientia, vel non conuenientia ad sentiendum: sed etiam propter aliquas alias commoditates, & vtilitates, siue nocumenta. Sicut ouis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ. Et similiter auis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est vtilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali, quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium: cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum prædictarum. Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius, & communis. De quorum distinctione post dicetur *. Ad harum autem formarum retentionem, aut conseruationem, ordinatur phantasia, siue imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones, quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur vis æstimatiua. Ad conseruandum autem eas vis memoratiua, quæ est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione: puta quod est nociuum, vel conueniens. Et ipsa ratio præteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur. Considerandum est autem, quod quantum ad formas sensibiles, nō est differentia inter hominem, & alia anima-

*in sol. ad 1. & 2. argum.*

lia: similiter enim immutantur à sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones prædictas differentia est. Nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu: homo autem per quamdam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur æstimatiua naturalis, in homine
1208 dicitur cogitatiua e, quæ per collationem quamdam huiusmodi intentiones adinuenit. Vnde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis. Est enim collatiua intentionum indiuidualium, sicut ratio intellectiua intentionum vniuersalium. Ex parte autem memoratiuæ non solum habet memoriam, sicut cætera animalia, in subita recordatione præteritorum, sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistice inquirendo præteritorum memoriam, secundum indiuiduales intentiones. Auic. vero ponit quintam potentiam mediam inter æstimatiuam, & imaginatiuam, quæ componit & diuidit formas imaginatas: vt patet cum ex forma imaginata auri, & forma imaginata montis componimus vnam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine: in quo ad hoc sufficit virtus imaginatiua. Cui etiam hanc actionem attribuit Auerr. in lib. quodam, quem fecit de sensu & sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitiuæ partis: scilicet sensum communem, & imaginationem, æstimatiuam, & memoratiuam.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus interior non dicitur communis per prædicationem, sicut genus, sed sicut communis radix, & principium exteriorum sensuum.

Ad secundum dicendum, quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis, quæ cadunt sub eodem sensu: sicut discernendo album à nigro, vel à viridi. Sed discernere album à dulci non potest neque visus, neque gustus: quia oportet quod qui inter aliqua discernit, vtrumque cognoscat. Vnde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur sicut ad communem terminum omnes apprehensiones sensuum, à quo etiam percipiuntur intentiones sensuum: sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit, nisi formam sensibilis, à quo immutatur: in qua immutatione perficitur visio: & ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad

Ad tertium dicendum, quod sicut vna potentia oritur ab anima, alia mediante, vt supra dictum est * : ita etiam anima subiicitur alij potentiæ mediante alia. Et secundum hunc modum phantasticum, & memoratiuum dicuntur passiones primi sensitiui. q.77.a.7.

Ad quartum dicendum, quod licet intellectus operatio oriatur à sensu : tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit, quæ sensus percipere non potest. Et similiter æstimatiua, licet inferiori modo.

Ad quintum dicendum, quod illam eminentiam habet cogitatiua, & memoratiua in homine : non per id, quod est proprium sensitiuæ partis : sed per aliquam affinitatem, & propinquitatem ad rationem vniuersalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliæ vires, sed eædem, perfectiores quam sint in aliis animalibus.

Ad sextum dicendum, quod August. spiritualem visionem dicit esse, quæ fit per similitudines corporum in absentia corporum. Vnde patet, quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

## QVAESTIO LXXIX.

*De potentiis intellectiuis in tredecim articulos diuisa.*

DEinde quæritur de potentiis intellectiuis.

CIRCA quod quæruntur tredecim.

¶ Primo, vtrum intellectus sit potentia animæ, vel eius essentia?

¶ Secundo, si est potentia, vtrum sit potentia passiua?

¶ Tertio, si est potentia passiua, vtrum sit ponere aliquem intellectum agentem?

¶ Quarto, vtrum sit aliquid animæ?

¶ Quinto, vtrum intellectus agens sit vnus omnium?

¶ Sexto, vtrum memoria sit in intellectu?

¶ Septimo, vtrum sit alia potentia ab intellectu?

¶ Octauo, vtrum ratio sit alia potentia ab intellectu?

¶ Nono, vtrum ratio superior, & inferior sint diuersæ potentiæ?

¶ Decimo, vtrum intelligentia sit alia potentia præter intellectum?

¶ Vndecimo, vtrum intellectus speculatiuus, & practicus sint diuersæ potentiæ?

¶ Duodecimo, vtrum synderesis sit aliqua potentia intellectiuæ partis?

¶ Tertiodecimo, vtrum conscientia sit aliqua potentia intellectiuæ partis?

389 Art. I. *Vtrum intellectus sit aliqua potentia animæ?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod intellectus non sit aliqua potentia animæ, sed sit ipsa eius essentia. Intellectus enim idem videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animæ, sed essentia. Dicit enim August. * 9. de Trin. Mens & spiritus non relatiue dicuntur, sed essentiam demonstrant. Ergo intellectus est ipsa essentia animæ.

¶ 2. Præterea, Diuersa genera potentiarum animæ non vniuntur in aliqua potentia vna, sed in sola essentia animæ. Appetitiuum autem, & intellectiuum sunt diuersa genera potentiarum animæ, vt dicitur in * 2. de anim. conueniunt autem in mente: quia August. † 10. de Trin. ponit intelligentiam, & voluntatem in mente. Ergo mens, & intellectus est ipsa essentia animæ, & non aliqua eius potentia.

¶ 3. Præterea, Secundum Gregorium * in Homil. Ascensionis, homo intelligit cum Angelis. Sed Angeli dicuntur mentes, & intellectus. Ergo mens, & intellectus hominis non est aliqua potentia animæ, sed ipsa anima.

¶ 4. Præterea, Ex hoc conuenit alicui substantiæ quod sit intellectiua: quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam *e*. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiua.

366 SED contra est, quod Philosophus ponit intellectiuam potentiam animæ: vt patet in * 2. de anima.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est dicere secundum præmissa †, quod intellectus sit aliqua potentia animæ, & non ipsa animæ essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem, vt ad suum actum, ita se habet essentia ad esse.
83 In solo autem Deo idem est intelligere, quod suum
299 esse. Vnde in solo Deo intellectus est eius essentia *e*: in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quædam potentia intelligentis.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiua. Denominatur enim anima sensitiua nomine principalioris suæ potentiæ, quæ est sensus. Et similiter anima intellectiua quandoque nominatur nomine intellectus, quasi à principaliori sua virtute, sicut dicitur in 1. * de anima, quod intellectus est substantia quædam. Et etiam hoc modo August. dicit, quod mens est species, vel essentia.

Ad secundum dicendum, quod appetitiuum & in-

intelle

*Ver. qu. 17. ar. 1. cor.*
** lib. 9. de Trin. c. 4. cir. med. tom. 3.*
** lib. 2. de ani. text. 27. to. 2.*
*† lib. 10. de Trin. c. 11. circa mediũ tom. 3.*
** est hom. 29. in Euangel. non multũ remote à prin.*
** tex. 27. tom. 2.*
*† q. 54. art. 3. & qu. 59. art. 2. & 77. art. 1.*
** lib. 1. de ani. text. 65. to. 2.*

tellectiuum sunt diuersa genera potentiarum animæ, secundum diuersas rationes obiectorum. Sed appetitiuum partim conuenit cum intellectiuo, & partim cum sensitiuo, quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine huiusmodi organo. Nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc August.* ponit voluntatem in mente, & Philosophus* in ratione †.

Ad tertium dicendum, quod in angelis non est alia vis, quam natura intellectiua; & voluntas, quæ ad intellectum consequitur. Et propter hoc angelus dicitur mens, vel intellectus e: quia tota virtus sua in hoc consistit. Anima autem habet multas alias, vires, sicut sensitiuas, & nutritiuas. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod ipsa immaterialitas substantiæ intelligentis creatæ non est eius intellectus: sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Vnde non oportet quod intellectus sit substantia animæ: sed eius virtus, & potentia.

*Aug. loco in arg. cit. † lib. 3. de ani. text. 42. tom. 2.* 279

Art. 2. *Vtrum intellectus sit potentia passiua?* 390

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod intellectus non sit potentia passiua. Patitur enim vnumquodque secundum materiam, sed agit ratione formæ. Sed virtus intellectiua consequitur immaterialitatem substantiæ intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiua.

¶ 2. Præterea, Potentia intellectiua est incorruptibilis, vt supra dictum est *. Sed intellectus si est passiuus, est corruptibilis, vt dicitur in † 3. de anima. Ergo potentia intellectiua non est passiua.

¶ 3. Præterea, Agens est nobilius patiente, vt dicit August. * 12. super Genes. ad litteram, & Arist. in † 3. de anima. Potentiæ autem vegetatiuæ partis omnes sunt actiuæ, quæ tamen sunt infimæ inter potentias animæ. Ergo multo magis potentiæ intellectiuæ, quæ sunt supremæ, omnes sunt actiuæ.

SED contra est, quod Philosophus dicit in * 3. de anima quod intelligere est pati quoddam.

RESPONDEO dicendum, quod pati tripliciter dicitur. Vno modo propriissime, scilicet quando aliquid remouetur ab eo quod conuenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem: sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, & cum homo ægrotat, aut tristatur. Secundo modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abiicitur, siue sit ei conueniens, siue non conueniens. Et secundum hoc dicitur pati non solum qui ægrotat, sed etiam qui sanatur: non solum qui tristatur,

*3. d. 14. ar. 1. q. 2. cor. ad secundum. & 2. cont. c. 59. & ver. q. 16. art. 1. a. 13. * qu. 75. art. 6. † lib. 1. de a. tex. 20. tom. 2. * August. lib. 12. c. 16. in medio to. 3. † Arist. 3. de ani. text. 19. tom. 2. * lib. 3. de ani. text. 12. to. 2.*

statur, sed etiam qui lætatur: vel quocumque modo aliquis alteretur, vel moueatur. Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo, quod id, quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur. Secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici pati: etiam cum perficitur *e*. Et sic intelli-
485 gere nostrum est pati. Quod quidem hac ratione apparet: Intellectus enim, sicut supra dictum est *, habet
q.5.a.2. operationem circa ens in vniuersali. Considerari ergo
& 78. potest vtrum intellectus sit in actu, vel potentia, ex
art.1. hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens vniuersale. Inuenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens vniuersale se habet sicut actus totius entis: & talis est intellectus diuinus, qui est Deus essentia, in qua originaliter, & virtualiter totum ens præexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus diuinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere, vt actus respectu totius entis vniuersalis: quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Vnde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium: sed comparatur ad ipsa intelligibilia, sicut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quædam potentia, quæ semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum cœlestium *e*. Quædam autem potentia est, quæ non sem-
93 per est in actu, sed de potentia procedit in actum: sicut inuenitur in generabilibus, & corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, vt supra dictum est *.
q.58.a.1. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine
& q.2.a. intellectuum, & maxime remotus à perfectione diuini
3. & q.3. intellectus, est in potentia respectu intelligibilium:
art.1. & in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, vt Philosophus dicit in * 3. de anima. Quod
* lib.3.de manifestè apparet ex hoc, quod in principio sumus
ani text. intelligentes solum in potentia: postmodum autem
14. tom 2. efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet, quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis: & per consequens intellectus est potentia passiua.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de primo, & secundo modo passionis, qui sunt proprij materiæ primæ. Tertius autem modus passionis est cuiuscumque in potentia existentis, quod in actum reducitur.

Ad

Ad secundum dicendum, quod intellectus passiuus secundum quosdam dicitur appetitus sensitiuus, in quo sunt animæ passiones: qui etiam in * 1. Eth. dicitur rationalis per participationem, quia obedit rationi. Secundum alios autem intellectus passiuus dicitur virtus cogitatiua: quæ nominatur ratio particularis. Et vtroque modo passiuum accipi potest secundum primos duos modos passionis, in quantum talis intellectus sic dictus est actus alicuius organi corporalis. Sed intellectus, qui est in potentia ad intelligibilia (quem Aristot. * ob hoc nominat intellectum possibilem) non est passiuus, nisi tertio modo: quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis.

*lib. 1. Eth. c. vl. to. 5.*

*lib. 3. de ani. text. 17. & text. 5. tom. 1.*

Ad tertium dicendum, quod agens est nobilius patiente, si ad idem actio, & passio referatur: non autem semper, si ad diuersa. Intellectus autem est vis passiua, respectu totius entis vniuersalis. Vegetatiuum autem est actiuum respectu cuiusdam entis particularis, scilicet corporis coniuncti. Vnde nihil prohibet huiusmodi passiuum esse nobilius tali actiuo.

Art. 3. *An sit ponere intellectum agentem?* 391.

*de anim. art. 4.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non sit ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia, non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo, cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur, quod non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum.

¶ 2, Præterea, Si dicatur, quod in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen: Contra, Lumen requiritur ad visum, in quantum facit medium lucidum in actu. Nam color ipse secundum se est motiuus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium, quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est necesse ponere intellectum agentem.

¶ 3, Præterea, Similitudo agentis recipitur in patiente, secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas eius sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formæ immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu, quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem, ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in * 3. de anima, quod sicut in omni natura, ita & in anima est aliquid, quo est omnia fieri: & aliquid, quo est omnia facere. Est ergo ponere intellectum agentem.

*lib. 3. de ani. text. 17.*

R.B.

RESPONDEO dicendum, quod secundum opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad præbendum lumen intelligibile intelligenti, vt infra dicetur*. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, & per consequens eas intelligibiles esse: quia ex hoc est aliquid intelligibile actu, quod est immateriale. Et huiusmodi vocabat species, siue ideas. Ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari ad hoc quod indiuidua naturaliter constituerentur in propriis generibus, & speciebus: & intellectus nostros ad hoc quod de generibus, & speciebus rerum scientiam haberent. Sed quia Aristot.* non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (formæ autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu) sequebatur quod naturæ, seu formæ rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ faceret intelligibilia in actu per abstractionem specierum à conditionibus materialibus. Et hæc necessitas est ponendi intellectum agentem *e*.

*art. seq. & q. 84. art. 6.*

*li. 3. met. à text. 10. vsque ad fin. libri. t. 3.*

278

Ad primum ergo dicendum, quod sensibilia inueniuntur actu extra animam: & ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiua omnes potentiæ sunt actiuæ: in parte autem sensitiua omnes passiuæ. In parte vero intellectiua est aliquid actiuum, & aliquid passiuum.

Ad secundum dicendum, quod circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod lumen requiritur ad visum, vt faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc similiter requiritur, & propter idem intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios vero lumen requiritur ad videndum, non propter colores, vt fiant actu visibiles, sed vt medium fiat actu lucidum, vt Commentator dicit in * secundo de anima. Et secundum hoc similitudo, qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc: quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum, sed non propter idem.

** li. 3. de ani. text. 18. to. 2.*

Ad tertium dicendum, quod supposito agente bene contingit diuersimode recipi eius similitudinem in diuersis, propter eorum dispositionem diuersam. Sed

si agens non præexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura quantum ad naturam rerum sensibilium, quæ non subsistunt præter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

Art. 4. *Vtrum intellectus agens sit aliquid animæ?* *392*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima: secundum illud Ioan. 1. Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ. *2. contra. 76. & 78. & de ani. art. 5.*

¶ 2. Præterea, Philosophus in * tertio de anima attribuit intellectui agenti, quod non aliquando intelligit, & aliquando non intelligit. Sed anima nostra non semper intelligit, sed aliquando intelligit, aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ nostræ. ** lib. 3. de ani. text 20. to. 2.*

¶ 3. Præterea Agens, & patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus passiuus est aliquid animæ nostræ, qui est virtus passiua: & similiter intellectus agens qui est virtus actiua: sequitur quod homo sẽper poterit intelligere cum voluerit: quod patet esse falsũ. Non est ergo intellectus agens aliquid animæ nostræ.

¶ 4. Præterea, Philosophus dicit in * 3. de ani. quod intellectus agens est substantia actu ens. Nihil autem est respectu eiusdem in actu, & in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potẽtia ad omnia intelligibilia, est aliquid animæ nostræ: videtur impossibile, quod intellectus agens sit aliquid animæ nostrę. *lib. 3. de ani. text. 19. to. 2.*

¶ 5. præterea, Si intellectus agens est aliquid animæ nostræ, oportet quod sit aliqua potentia: non est enim nec passio, nec habitus. Nam habitus, & passiones non habent rationem agentis respectu passionum animæ, sed magis passio est ipsa actio potentiæ passiuæ: habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animæ. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animæ procederet. Et sic non inesset animæ per participationem ab aliquo superiori intellectu. Quod est inconueniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ nostræ. ** lib. 3. de ani text. 17. & 18. tom. 2.*

SED contra est, quod Philosophus dicit * 3. de anima, quod necesse est in anima has esse differen-

tias, scilicet intellectum possibilem, & agentem.

RESPONDEO dicendum, quod intellectus agens, de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod supra animam intellectiuam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, à quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, & quod est mobile, & quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid, quod est per essentiam suam tale, & quod est immobile, & perfectum. Anima autem humana intellectiua dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cuius signum est, quod non tota est intellectiua, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu, & motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam. Tum quia non omnia intelligit. Tum quia in his quæ intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuuetur ad intelligendum. Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum, esse intellectum agentem: qui quasi illustrando phantasmata facit ea
369 intelligibilia actu *e*. Sed dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu. Sicut & in aliis rebus naturalibus perfectis præter vniuersales causas agentes sunt propriæ virtutes inditæ singulis rebus perfectis, ab vniuersalibus agentibus deriuatæ. Non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generatiua hominis: & similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Vnde oportet dicere, quod in ipsa sit aliqua virtus deriuata à superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus: dum percipimus nos abstrahere formas vniuersales à conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio conuenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens, vt supra dictum * est, cum de intellectu potentiali ageretur. Ergo oportet virtutem, quæ est principium huius actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristot. * comparauit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aëre. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparauit soli, vt Themistius dicit in comment. 3. de anima. Sed intellectus separatus

*q.76. artic.1.*

** lib.3. de ani. text. 18. tom.2.*

tus

tus secundum nostræ fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animæ, & in quo solo beatificatur, vt infra patebit *. Vnde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psal. 4. Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. q. 106. a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod illa lux vera illuminat, sicut causa vniuersalis, à qua anima humana participat quamdam particularem virtutem, vt dictum est *. in corpore art.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus * illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu e. Vnde supra de ipso præmiserat, idem autem est secundum actum scientia rei. Vel si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur quia non est ex parte intellectus agentis hoc, quod quandoque intelligimus, & quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus, qui est in potentia. * lib. 3. de ani. text. 19. to. 2. 275 e

Ad tertium dicendum, quod si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem, vt obiectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum: sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit, quo est omnia facere: nunc autem non se habet vt obiectum, sed vt faciens obiecta in actu: ad quod requiritur præter præsentiam intellectus agentis præsentia phantasmatum, & bona dispositio virium sensitiuarum, & exercitium in huiusmodi opere: quia per vnum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos propositiones, & per prima principia conclusiones. Et quantum ad hoc non differt vtrum intellectus agens sit aliquid animæ, vel aliquid separatum.

Ad quartum dicendum, quod anima intellectiua est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem è conuerso sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Vnde nihil prohibet vnam & eamdem animam in quantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem, per quam faciat immaterialia in actu, abstrahendo à conditionibus indiuidualis materiæ: quæ quidem virtus dicitur intellectus agens: & aliam virtutẽ receptiuam huiusmodi specierum, quæ dicitur intellectus possibilis, in quantum est in potentia ad huiusmodi species e. 395

Ad quintum dicendum, quod cum essentia animæ sit immaterialis à supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem, quæ à supremo intellectu participatur, per quam abstrahitur à materia, ab essentia ipsius procedere; sicut & alias eius potentias.

Art.

393 Art. 5. *Vtrum intellectus agens sit vnus in omnibus?*

*de anim. art. 5.* AD quintum sic proceditur. Videtur, quod intellectus agens sit vnus in omnibus. Nihil enim quod est separatum à corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, vt dicitur in * 3. de anima. Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est vnus in omnibus.

** li. 3. de ani. text. 19. & 20. tom. 2.*

¶ 2. Præterea, Intellectus agens facit vniuersale quod est vnum in multis. Sed illud quod est causa vnitatis, magis est vnum. Ergo intellectus agens est vnus in omnibus.

¶ 3. Præterea, Omnes homines conueniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conueniunt omnes in vno intellectu agente.

*lib. 3. de ani. text. 18. to. 2.* SED contra est, quod Philosophus dicit in * 3. de anima, quod intellectus agens est sicut lumen. Non autem est idem lumen in diuersis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diuersis hominibus.

RESPONDEO dicendum, quod veritas huius *art. præc.* quæstionis dependet ex præmissis *. Si enim intellectus agens non esset aliquid animæ, sed esset quædam substantia separata, vnus esset intellectus agens omnium hominum. Et hoc intelligunt qui ponunt vnitatem intellectus agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animæ, vt quædam virtus ipsius: necesse est dicere, quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quæ multiplicantur secundum multiplicationem hominum, vt supra dictum *quæst. 76. art. 2.* est *. Non enim potest esse, quod vna & eadem virtus numero sit diuersorum subiectorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus probat intellectum agentem esse separatum per hoc, *lib. 3. de ani. text. 19. to. 2.* quod possibilis est separatus. Quia (vt ipse * dicit) agens est honorabilius patiente. Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicuius organi corporalis. Et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agens causat vniuersale, abstrahendo à materia. Ad hoc autem non requiritur, quod sit vnus in omnibus habentibus intellectum: sed quod sit vnus in omnibus secundum habitudinem ad omnia, à quibus abstrahit vniuersale, respectu quorum vniuersale est vnum. Et hoc competit intellectui agenti in quantum est immaterialis.

Ad tertium dicendum, quod omnia quæ sunt vnius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei: & per consequens in virtute, quæ est actionis principium, non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia, est actio consequens speciem humanam. Vnde oportet quod omnes homines communicent in virtute, quæ est principium huius actionis. Et hæc est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus: oportet tamen quod ab vno principio in omnibus deriuetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat vnitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli: non autem vnitatem intellectus agentis, quem Arist. * comparat lumini *e.*

** li. 3. de ani. text. 18. to. 2. 392.*

Art. 6. *Vtrum memoria sit in parte intellectiua animæ?* 394

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod memoria non sit in parte intellectiua animæ. Dicit enim Aug. * 12. de Trin. quod ad partem superiorem animæ pertinent quæ non sunt hominibus pecoribusque communia. Sed memoria est hominibus pecoribusque communis. Dicit enim † ibidem, quod possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, & ea mandare memoriæ. Ergo memoria non pertinet ad partem animæ intellectiuam.

*2. cont. c. 74. fin. & ver. q. 10. ar. 2.*

** c. 3. & 8. circa princ.*

*† li. 12. de Trin. c. 2. in princ. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, Memoria præteritorum est. Sed præteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiua alicuius sub determinato tempore: quod est cognoscere aliquid sub hic, & nunc. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiua, sed solum in parte sensitiua.

¶ 3. Præterea, In memoria conseruantur species rerum, quæ actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu: quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili. Intellectum autem esse in actu, est ipsum intelligere in actu. Et sic intellectus omnia intelligit in actu, quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiua.

SED contra est, quod Aug. dicit * 10. de Trin. quod memoria, intelligentia, & voluntas sunt vna mens.

*lib. 10. de Trinit. c. 11. parum ante med. tom. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod cum de ratione memoriæ sit conseruare species rerum, quæ actu non apprehenduntur: hoc primum considerari oportet, vtrum species intelligibiles sic in intellectu conseruari possint. Posuit enim Auic. hoc esse impossibile.

In

In parte enim sensitiua dicebat hoc accidere quantum ad aliquas potentias, in quantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conseruari possunt aliquæ species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Vnde oportet intelligi in actu illud, cuius similitudo in intellectu existit. Sic ergo secundum ipsum quod cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu: sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod conuertat se ad intellectum agentem,
419 quem ponit substantiam separatam e, vt ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex exercitio & vsu conuertendi se ad intellectum agentem relinquitur secundum ipsum quædam habilitas in intellectu possibili conuertendi se ad intellectum agentem, quem dicebat esse habitum scientiæ. Secundum igitur hanc positionem nihil conseruatur in parte intellectiua, quod non actu intelligatur. Vnde non poterit poni memoria in parte intellectiua secundum hunc modum. Sed hæc opinio manifestè repugnat dictis Arist. Dicit enim in * 3. de anima, quod cum intellectus possibilis sic fiat singula, vt sciens dicitur quis secundum actum: & quod hoc accidit cum possit operari per seipsum: est quidem igitur & tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter vt ante addiscere, aut inuenire. Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur: quia & tunc est quodammodo in potentia, sed aliter quã ante intelligere: eo scilicet modo, quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu. Repugnat etiam prædicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturæ, & immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas, quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere cessauerit: multo fortius intellectus immobiliter & inamissibiliter recipit species intelligibiles, siue à sensibilibus acceptas, siue etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conseruatiua specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiua parte. Si vero de ratione memoriæ sit quod eius obiectum sit præteritum vt præteritum, memoria in parte intellectiua non erit, sed sensitiua tantum, quæ est

*lib. 3. de ani. text. 8. tom. 2.*

est apprehensiua particularium. Præteritum enim vt præteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria, secundum quod est conseruatiua specierum, non est nobis pecoribusque communis: species enim conseruantur non in parte animæ sensitiua tantum, sed magis in coniuncto, cum vis memoratiua sit actus organi cuiusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conseruatiuus specierum præter concomitantiam organi corporalis. Vnde Philosophus dicit in * 3. de anima, quod anima est locus specierum non tota, sed intellectus. *lib. 3. de ani. te. 6. tom. 2.*

Ad secundum dicendum, quod præteritio potest ad duo referri, scilicet ad obiectum, quod cognoscitur, & ad cognitionis actum. Quæ quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiua, quæ est apprehensiua alicuius, per hoc quod immutatur à præsenti sensibili. Vnde simul animal memoratur se prius sensisse in præterito, & se sensisse quoddam præteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectiuam pertinet, præteritio accidit, & non per se conuenit ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem in quantum est homo. Homini autem in quantum est homo accidit vel in præsenti, vel in præterito, vel in futuro esse. Ex parte vero actus præteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu: quia intelligere animæ nostræ est quidam particularis actus in hoc, vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati: quia huiusmodi intelligere, quamuis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, vt supra de intellectu dictum est *. Et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamuis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere: quod est singularis actus, vel in præterito, vel in præsenti, vel in futuro existens. Sic igitur saluatur ratio memoriæ, quantum ad hoc quod est præteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse: non autem secundum quod intelligit præteritum, prout est hic & nunc. *qu. 75. art. 2.*

Ad tertium dicendum, quod species intelligibiles aliquando sunt in intellectu in potentia tantum. Et tunc dicitur intellectus esse in potentia. Aliquando autem secundum vltimam completionem actus: & tunc intelligit actu. Aliquando medio modo se habet inter potentiam & actum: & tunc dicitur esse intellectus in habitu e. Et secundum hunc modum intel- 368

lectus

lectus conseruat species etiam quando actu non intelligit.

395 Art. 7. *Vtrum alia potentia sit memoria intellectiua, & alia intellectus?*

1. d. 3. q. 4. a. 1. & 2. cont. c. 74. fin. Et ver. q. 7. art. 3. ad tertium, & q. 10. art. 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod alia potentia sit memoria intellectiua, & alia intellectus. Aug. enim in * 10. de Trinit. ponit in mente memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Manifestum est autem, quod memoria est alia potentia à voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

* c. 11. & 12. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Eadem ratio distinctionis est potentiarum sensitiuæ partis, & intellectiuæ. Sed memoria in parte sensitiua est alia potentia à sensu, vt supra dictum est †. Ergo memoria partis intellectiuæ est alia potentia ab intellectu.

† q. 78. art. 4.

¶ 3. Præterea, Secundum August. * memoria, intelligentia, & voluntas sunt sibi inuicem æqualia: & vnum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

* li. 10. de Trin. cap. 11. tom. 3.

SED contra, De ratione memoriæ est, quod sit thesaurus vel locus conseruatiuus specierum. Hoc autem Philosophus in † 3. de Anima attribuit intellectui, vt dictum est *. Non ergo in parte intellectiua est alia potentia memoria ab intellectu.

lib. 3. de ani. text. 7. tom. 2. * ar. præced.

RESPONDEO dicendum, quod (sicut supra dictum est *) potentiæ animæ distinguuntur secundum diuersas rationes obiectorum, eo quod ratio cuiuslibet potentiæ consistit in ordine ad id, ad quod dicitur, quod est eius obiectum. Dictum est etiam supra *, quod si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod obiectum secundum communem rationem obiecti, non diuersificabitur illa potentia secundum diuersitates particularium differentiarum. Sicut potentia visiua, quæ respicit suum obiectum secundum rationem colorati, non diuersificatur secundum rationem albi & nigri. Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri. Vnde secundum nullam differentiam entium diuersificatur differentia intellectus possibilis. Diuersificatur tamen potentia intellectus agentis, & intellectus possibilis: quia respectu eiusdem obiecti aliud principium oportet esse potentiam actiuam, quæ facit obiectum esse in actu: & aliud potentiam passiuam, quæ mouetur ab obiecto in actu existente, & sic potentia actiua comparatur ad suum obiectum, vt ens in actu ad ens in potentia. Potentia autem

* q. 77. art. 3.

* qu. 77. art. 3.

autem passiua comparatur ad suum obiectum è conuerso, vt ens in potentia ad ens in actu *e.* Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis & agentis. Vnde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu. Ad rationem enim potentiæ passiuæ pertinet conseruare, sicut & recipere.

*& d* 392 398

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis in tertia distinctione primi sententiarum dicatur, quod memoria, intelligentia, & voluntas sint tres vires: tamen hoc non est secundum intentionem August. *e* qui expresse dicit in 14. de Trinit. quod si accipiatur memoria, intelligentia, & voluntas secundum quod semper præsto sunt animæ, siue cogitentur, siue non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico, qua intelligimus cogitantes: & eam voluntatem siue amorem, vel dilectionem, quæ istam prolem parentémque coniungit. Ex quo patet, quod ista tria non accipit August. pro illis tribus potentiis. Sed memoriam accipit pro habituali animæ retentione: intelligentiam autem pro actu intellectus: voluntatem autem pro actu voluntatis.

469

Ad secundum dicendum, quod præteritum & præsens possunt esse propriæ differentiæ potentiarum sensitiuarum, secundum diuersitatem obiectorum: non autem potentiarum intellectiuarum, ratione supra dicta *. *art. præc.*

Ad tertium dicendum, quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu. Et hoc modo etiam æquatur ei, non autem sicut potentia potentiæ.

Art. 8. *Vtrum ratio sit alia potentia ab intellectu?* 396

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod ratio sit alia potentia ab intellectu. In libro enim de spiritu & anima * dicitur, Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus. Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio à ratione.

¶ 2. Præterea, Boet. † dicit in lib. de consol. quod intellectus comparatur ad rationem, sicut æternitas ad tempus. Sed non est eiusdem virtutis esse in æternitate, & esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio, & intellectus.

¶ 3. Præterea, Homo communicat cum angelis in intellectu: cum brutis vero in sensu. Sed ratio quæ est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia à sensu. Ergo pari ratione est alia ab intelle

*ver. q. 15. a. 1. & q. 16. art. 1. co. fi. & 1. de ani. 14. fi.*
** Aug. c. 24. ante medium tom. 1.*
*† lib. 5. ex prosa 4. à medio, & prof. vlt. simul sumptis.*

telle

tellectus: qui propriè conuenit angelis. Vnde & in-
293 tellectuales dicuntur *e*.

SED contra est, quod August. dicit 3.super Gen.
*lib.3 sup.* * ad litteram, quod illud quo homo irrationabilibus
*Gen.c.20.* animalibus antecellit, est ratio, vel mens, vel intelli-
*& lib.15.* gentia, vel si quo alio vocabulo commodius appella-
*de Trin.* tur. Ratio ergo & intellectus, & mens sunt vna po-
*c.15.to.3.* tentia.

RESPONDEO dicendum, quod ratio & intellectus in homine non possunt esse diuersæ potentiæ. Quod manifeste cognoscitur, si vtriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de vno intellecto ad aliud, ad veritatem in-
415 telligibilem cognoscendam *e*. Et ideo angeli, qui perfecte posside̅t secundum modum suæ naturæ cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de vno ad aliud: sed simpliciter & absque
*c.7.inter* discursu veritatem rerum apprehendunt: vt Dionys.*
*princ. &* dicit 7.cap. de diuin.nom. Homines autem ad intelli-
*medium.* gibilem veritatem cognoscendam perueniunt, procedendo de vno ad aliud, vt ibidem dicitur: & ideo ra-
293 tionales dicuntur *e*. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moueri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum vnum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, & ad aliquid quietum terminatur: inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam acquisitionis vel inuentionis procedit à quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia. Et rursus in via iudicij resoluendo redit ad prima principia, ad quæ inuenta examinat. Manifestum est autem, quod quiescere & moueri non reducuntur ad diuersas potentias, sed ad vnam & eandem etiam in naturalibus rebus: quia per eandem naturam aliquid mouetur ad locum, & quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus, & ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio & intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiæ: quamuis liber ille non sit magnæ
384 auctoritatis *e*.
*In 10 art.* Ad secundum patet responsio ex dictis *. AEternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile. Et ideo Boëtius comparauit intellectum æternitati, rationem vero tempori.

Ad tertium dicendum, quod alia animalia sunt ita

infra

infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam angeli cognoscunt: sed imperfecte. Et ideo vis cognoscitiua angelorum non est alterius generis à vi cognoscitiua rationis: sed comparatur ad ipsam, vt perfectum ad imperfectum.

*Art. 9. Vtrum ratio superior & inferior sint diuersæ potentiæ?* 397

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod ratio superior & inferior sint diuersæ potentiæ. Dicit enim August. * 12. de Trinit. quod imago Trinitatis est in superiori parte rationis: non autem in inferiori. Sed partes animæ sunt ipsæ eius potentiæ. Ergo duæ potentiæ sunt ratio superior & inferior. *I.2.q. 74.ar.7. cor.& 2. dist. 24. ar. 2. & ver.q. 15. ar. 2.*

¶ 2. Præterea, Nihil oritur à seipso. Sed ratio inferior oritur à superiori, & ab ea regulatur & dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori. ** c. 4. in fin.* 376

¶ 3. Præterea, Philosophus dicit in 6. Ethic. † quod scientificum animæ, quo cognoscit anima necessaria, est aliud principium, & alia pars animæ ab inopinatiuo & ratiocinatiuo, quo cognoscit contingentia. Et probat † per hoc, quia ad ea, quæ sunt genere altera, altera genere particula animæ ordinatur. Contingens autem & necessarium sunt altera genere: sicut corruptibile & incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod æternum: & temporale idem quod contingens: videtur quod idem sit quod Philosophus vocat scientificum, & superior pars rationis, quæ secundum August. * intendit æternis conspiciendis & consulendis: & quod idem sit quod Philosophus vocat ratiocinatiuum, vel opinatiuum, & inferior ratio, quæ secundum August. † intendit temporalibus disponendis. Est ergo alia potentia animæ & ratio superior, & ratio inferior. *† l.6. Eth. c. 1. à med.to.5.* *† l.6.Eth. c.1. to.5.* *lib.12. de Trin.c.7. in fi. to.3.* *† eodem loco nunc dicto.*

¶ 4. Præterea, Damasc. * dicit, quod ex imaginatione fit opinio, deinde mens diiudicans opinionem siue vera sit, siue falsa, diiudicat veritatem. Vnde & mens dicitur à metiendo. De quibus igitur iudicatum est iam & determinatum, vere dicitur intellectus. Sic igitur opinatiuum, quod est ratio inferior, est aliud à mente & intellectu, per quod potest intelligi ratio superior. ** l.2. ort.fid. c. 22.*

SED contra est, quod Aug. dicit 12. de Trinit. * quod ratio superior, & inferior non nisi per officia distinguuntur. Non ergo sunt duæ potentiæ. **lib. 12. de Trin.c.4. in princ. to.3.*

RESPONDEO dicendum, quod ratio superior

& inferior secundum quod ab Aug. accipiuntur, nullo modo duæ potentiæ animæ esse possunt. Dicit enim * quod ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis, aut consulendis. Conspiciendis quidem secundum quod ea in seipsis speculatur: consulendis vero secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur quæ intendit temporalibus rebus. Hæc autem duo, scilicet temporalia & æterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod vnum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inuentionis per res temporales in cognitionem deuenimus æternorum, secundum illud Apost. ad Roman. 1. Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. In via vero iudicii per æterna iam cognita de temporalibus iudicamus, & secundum rationes æternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere, quod medium, & id ad quod per medium peruenitur, ad diuersos habitus pertineant: sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus: conclusiones vero ex his deductæ ad habitum scientiæ. Et ideo ex principiis Geometriæ contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiua. Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet & medium & vltimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de vno in aliud perueniens. Idem autem est mobile quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Vnde vna & eadem potentia rationis est ratio superior, & inferior. Sed distinguuntur secundum August. * per officia actuum, & secundum diuersos habitus. Nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.

*lib. 12. de Trin. c. 7. to. 3.*

*lib. 12. de Trin. c. 4 in princ*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quamcumque rationem participationis potest pars dici: in quantum vero ratio diuiditur secundum diuersa officia, ratio superior & inferior partitiones dicuntur, & non quia sunt diuersæ potentiæ.

Ad secundum dicendum, quod ratio inferior dicitur à superiori deduci, vel ab ea regulari, in quantum principia, quibus vtitur inferior ratio, deducuntur, & diriguntur à principiis superioris rationis.

Ad tertium dicendum, quod scientificum, de quo Philosophus loquitur, non est idem quod ratio superior. Nam necessaria scibilia inueniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis & mathematica. Opinatiuum autem & ratiocinatiuum in minus est, quam ratio inferior, quia contingentium

tium tantum. Nec tamen est simpliciter dicendum, quod sit alia potentia, qua intellectus cognoscit necessaria; & alia, qua cognoscit contingentia: quia vtraque cognoscit secundum eandem rationem obiecti, scilicet secundum rationem entis & veri e. Vnde & 395
necessaria, quæ habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit: vtpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit, sicut & habent imperfectum esse & veritatem. Perfectum autem & imperfectum in actu non diuersificant potentiam, sed diuersificant actus quantum ad modum agendi: & per consequens principia actuum & ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animæ, scientificum, & ratiocinatiuum: non quia sunt duæ potentiæ, sed quia distinguuntur secundum diuersam aptitudinem ad recipiendum diuersos habitus, quorum diuersitatem ibi iniquirere intendit. Contingentia enim & necessaria etsi differant secundum propria genera: conueniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus: ad quam diuersimode se habent secundum perfectum & imperfectum.

Ad quartum dicendum, quod illa distinctio Damasc. * est secundam diuersitatem actuum, non secundum diuersitatem potentiarum. Opinio enim significat actum intellectus, qui fertur in vnam partem contradictionis cum formidine alterius. Diiudicare vero, vel mensurare est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione diiudicatis inhærere. 365

Art. 10. *Vtrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu?* 398

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod intelligentia sit alia potentia ab intellectu. Dicitur enim in lib. de spiritu, & anima †, quod cum ab inferioribus ab superiora ascendimus, prius occurrit sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, & postea intelligentia. Sed imaginatio & sensus sunt diuersæ potentiæ. Ergo & intellectus & intelligentia.

*1. d. 3. q. 4. ar. 1.*

*l. 1. c. 11.*

¶ 2. Præterea, Boetius * dicit in 5. de consolat. quod ipsum hominem, aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur. Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia, quam intellectus: sicut ratio est alia potentia quam imaginatio, & sensus.

*lib. 5. de cōso. prosa. 5.*

¶ 3. Præterea, Actus sunt præuij potentiis, vt dicitur in 2.* de anima. Sed intelligentia est quidam actus ab aliis actibus, qui tribuuntur intellectui, diuisus. Dicit enim Dam. † quod primus motus intelligentia dicitur. Quæ vero circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur. Quæ permanens & figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur. Excogitatio vero in eodem manens, & seipsam examinans & diiudicans, Phronesis dicitur, id est, sapientia. Phronesis autem dilatata facit cognitionem, id est, interius dispositum sermonem. Ex quo ait prouenire sermonem per linguam enarratum. Ergo videtur, quod intelligentia sit quædam specialis potentia.

lib. 2. de anima. text. 33. to. 2.
† Dam. l. 2. orth. fidei, c. 22.

SED contra est, quod Philosophus dicit in tertio de anima, * quod intelligentia indiuisibilium est, in quibus non est falsum. Sed huiusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia præter intellectum.

lib. 3. de ani. text. 21. to. 2.

RESPONDEO dicendum, quod hoc nomen, Intelligentia, proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de Arabico translatis, substantiæ separatæ, quas nos angelos dicimus, intelligentiæ vocantur: forte propter hoc, quod huiusmodi substantiæ semper actu intelligunt. In libris tamen de Græco translatis dicuntur intellectus, seu mentes. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia à potentia, sed sicut actus à potentia. Inuenitur enim talis diuisio etiam à philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, & in habitu, & adeptum. Quorum quatuor intellectus agens & possibilis sunt diuersæ potentiæ: sicut & in omnibus est alia potentia actiua, & alia passiua. Alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis. Qui quandoque est in potentia tantum. Et sic dicitur possibilis. Quandoque autem in actu primo, qui est scientia. Et sic dicitur intellectus in habitu. Quandoque autem in actu secundo, qui est considerare. Et sic dicitur intellectus in actu *e*, siue intellectus adeptus.

e 394 Ad primum ergo dicendum, quod si recipi debet illa auctoritas *e*, intelligentia ponitur pro actu intellectus. Et sic diuiditur contra intellectum, sicut actus contra potentiam.

396 a

Ad secundum dicendum, quod Boet. accipit intelligentiam pro actu intellectus, qui transcendit actum rationis. Vnde ibidem dicit, * quod ratio tantum humani

l. 5. de cōso. prosa. 5 ante med.

mani generis est. Sicut intelligentia sola Dei: proprium enim Dei est, quod absque omni inuestigatione omnia intelligat.

Ad tertium dicendum, quod omnes illi actus, quos Damascen. enumerat: sunt vnius potentiæ, scilicet intellectiuæ. Quæ primo quidem simpliciter aliquid apprehendit. Et hic actus dicitur intelligentia. Secundo vero id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum: & hic vocatur intentio. Dum vero persistit in inquisitione illius, quod intendit, vocatur cogitatio. Dum vero id quod est excogitatum examinat ad aliqua certa, dicitur scire vel sapere: quod est phronesis, sapientiæ. Nam sapientiæ est iudicare, vt dicitur in 1.* metaph. Ex quo autem habet aliquid pro certo, quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare: & hæc est dispositio interioris sermonis, ex qua procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diuersificat, sed sola illa, quæ non potest reduci in idem principium, vt supra dictum est e.

*c. 2. non procul à prin. to. 3.*

388

399

Art. 11. *Vtrum intellectus speculatiuus, & practicus sint diuersæ potentiæ?*

AD vndecimum sic proceditur. Videtur, quod intellectus speculatiuus & practicus sint diuersæ potentiæ. Apprehensiuum enim & motiuum sunt diuersa genera potentiarum, vt patet in secundo de anim.* Sed intellectus speculatiuus est apprehensiuus tantum, intellectus autem practicus est motiuus: Ergo sunt diuersæ potentiæ.

*3 d. 23. q. 2. ar. 3. q. 2. & ver. q. 3. ar. 3. & 3. de ani. le. 15. col. 2.* * *t. x. 27. to. 2.*

¶ 2. Præterea, Diuersa ratio obiecti diuersificat potentiam. Sed obiectum speculatiui intellectus est verum: practici autem bonum. Quæ differunt ratione Ergo intellectus speculatiuus, & practicus sunt diuersæ potentiæ.

¶ 3. Præterea, In parte intellectiua intellectus practicus comparatur ad speculatiuum: sicut æstimatiua ad imaginatiuam in parte sensitiua. Sed æstimatiua differt ab imaginatiua, sicut potentia à potentia, vt supra dictum est.* Ergo & intellectus practicus à speculatiuo.

*quest. 78 a. 4.*

SED contra est, quod dicitur in 3. de anima,* quod intellectus speculatiuus per extensionem fit practicus. Vna autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculatiuus & practicus non sunt diuersæ potentiæ.

*Videtur colligi à doctoribus ex tex. 49.*

RESPONDEO dicendum, quod intellectus practicus & speculatiuus non sunt diuersæ potentiæ. Cu-

q. 87. a. 3. ius ratio est, quia vt supra dictum est *, quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem, quam respicit aliqua potentia, non diuersificat potentiam. Accidit enim colorato, quod sit homo, aut magnum, aut paruum. Vnde omnia huiusmodi eadem visiua potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculatiuus & practicus. Nam intellectus speculatiuus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem. Practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est, quod Philosophus dicit in * 3. de anima, quod speculatiuus differt à practico, fine. Vnde & à fine denominatur vterque. Hic quidem speculatiuus, ille vero practicus, id est operatiuus.

lib. 3. de ani. tex. 49. to. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus practicus est motiuus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod conuenit ei secundum modum suæ apprehensionis.

410 Ad secundum dicendum, quod verum & bonum se inuicem includunt. Nam verum est quoddam bonum: alioquin non esset appetibile. Et bonum est quoddam verum: alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum in quantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere: ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut speculatiuus: sed veritatem cogniatm ordinat ad opus.

Ad tertium dicendum, quod multæ differentiæ diuersificant sensitiuas potentias, quæ non diuersificant potentias intellectiuas: vt supra dictum est †.

† In isto a. & 7. & q. 77. a. 3.

400. Art. 12. *Vtrum synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta?*

AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quod synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quæ cadunt sub vna diuisione, videntur esse vnius generis. Sed in gloss. Hieronym. * Ezech. 1. diuiditur synderesis contra irascibilem, & concupiscibilem, & rationalem: quæ sunt quædam potentiæ. Ergo synderesis est quædam potentia.

2. d. s. 24. q. 1. ar. 3. & ver. q. 16. art. 1. & art. 2. ad 4.

* Sup. illud Quatuor facies vni. c. 1. 5.

¶ 2. Præterea. Opposita sunt vnius generis. Sed synderesis & sensualitas opponi videntur: quia synderesis semper inclinat ad bonum, sensualitas autem semper ad malum. Vnde per serpentem significatur: vt patet per August. 12. de Trinitate *. Videtur ergo: quod

* l. 12. de tri. c. 12. & 13.

quod synderesis sit potentia sicut & sensualitas.

¶ 3. Præterea, August.* dicit in libro de libero arbitr. quod in naturali iudicatorio adsunt quædam regulæ, & semina virtutum, & vera & incommutabilia. Hæc autem dicimus synderesim. Cum ergo regulæ incommutabiles quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, vt Aug. dicit 12. de Trinit.* videtur, quod synderesis sit idem quod ratio. Et ita est quædam potentia. * li. 2. de lib. arb. c. 10. post med. to. 1. lib. 12. de trin. c. 2. circa fin. to. 3.

SED contra, Potentiæ rationales se habent ad opposita secundum Philosophum †. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia. Non enim inuenitur in brutis. † Arist. li. 9. metap. te. 3. to. 3.

RESPONDEO dicendum, quod synderesis non est potentia, sed habitus: licet quidam posuerint synderesim esse quamdam potentiam ratione altiorem: quidam vero dixerint, eam esse ipsam rationem, non vt est ratio, sed vt est natura. Hier. Ezech. c. 1.

Ad huius autem euidentiam considerandum est, quod sicut supra dictum est *, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque inuestigatione rationis: sicut à quodam principio immobili: & ad intellectum etiam terminatur, in quantum iudicamus per principia per se naturaliter nota de his, quæ ratiocinando inueniuntur. Constat autem quod sicut ratio speculatiua ratiocinatur de speculatiuis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita & principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, vt patet in 6.* Ethicor. Vnde & principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Vnde & synderesis dicitur instigare ad bonum, & murmurare de malo: in quantum per prima principia procedimus ad inueniendum, & iudicamus inuenta. Patet ergo, quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis. ar. 8. huius q. lib. 6 eth. c. 6. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod illa diuisio Hieronymi attenditur secundum diuersitatem actuum, non secundum diuersitatem potentiarum. Diuersi autem actus possunt esse vnius potentiæ.

Ad secundum dicendum, quod oppositio sensualitatis, & synderesis attenditur secundum oppositionem actuum, non sicut diuersarum specierum vnius generis.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quæ non contingit errare: & attribuuntur rationi, sicut potentiæ; & synderesi, sicut habitui. Vnde & vtroque, scilicet ratione & synderesi, naturaliter iudicamus.

401 Art. 13. *Vtrum conscientia sit quædam potentia?*

2.d.24 q. 2. art. 4. & ver. q. 17. art. 1. & Ro. 2. l. 3. col. 4. * nõ multũ remote ante med. li. 2. in ep. ad Ro. 10, 3. * li. 12. de tri. c. 7. à med. t. 3.

AD tertiumdecimum sic proceditur. Videtur, quod conscientia sit quædam potentia. Dicit enim Orig. * quod conscientia est spiritus corrector & pædagogus animæ sociatus, quo separatur à malis, & adhæret bonis. Sed spiritus in anima nominat potentiam aliquam. Vel ipsam mentem, secundum illud Ephes. 3. Renouamini spiritu mentis vestræ. Vel ipsam imaginationem. Vnde & imaginaria visio spiritualis vocatur: vt patet per August. 12. super Gen. ad lit. * Est ergo conscientia quædam potentia.

¶ 2. Præterea, Nihil est peccati subiectum, nisi potentia animæ. Sed conscientia est subiectum peccati. Dicitur enim ad Timoth. 1. de quibusdam, quod inquinatæ sunt eorum mentes & conscientia. Ergo videtur, quod conscientia sit potentia.

¶ 3. Præterea, Necesse est quod conscientia sit actus vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper maneret in homine. Nec etiam habitus, non enim esset vnum quid conscientia, sed multa. Per multos enim habitus cognoscitiuos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

Hiero. c. 1. ezech.

SED contra, Conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

RESPONDEO dicendum, quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet, tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quæ secundum communem vsum loquendi conscientiæ attribuuntur. Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiæ ad aliquid: nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum: Vnde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. Idem autem apparet ex his, quæ conscientiæ attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere, siue reprehendere. Et hæc omnia consequuntur applicationem alicuius nostræ cognitionis vel scien-

scientiæ ad ea, quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Vno modo secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse, vel non fecisse, secundum illud Ecclesi. 7. Scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis. Et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum, vel non faciendum. Et secundum hoc dicitur conscientia ligare vel instigare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus, quod aliquid quod est factum, sit bene factum, vel non bene factum. Et secundum hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare, seu remordere. Patet autem, quod omnia hæc consequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus. Vnde proprie loquendo conscientia nominat actum. Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiæ attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi: sicut Hieronym. * in glos. Ezech. 1. synderesim conscientiam nominat: & † Basil. naturale iudicatorium: & Damasc. * dicit, quod est lux intellectus nostri: consuetum enim est, quod causæ & effectus per inuicem nominentur.

Ad primum ergo dicendum, quod quando conscientia dicitur spiritus, pro mente ponitur: qui est quoddam menti dictamen.

Ad secundum dicendum, quod inquinatio dicitur esse in conscientia non sicut in subiecto, sed sicut cognitum in cognitione: in quantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad tertium dicendum, quod actus, etsi non semper maneat: semper tamen manet in sua causa, quæ est potentia & habitus. Habitus autem, ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt: omnes tamen efficaciam habent ab vno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Vnde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, vt supra dictum est *.

* Super illud. Quatuor facies vni, to. 5.

† Basil. in pri. Prouerb.

* Dama. lib. 2. de fid. c. 12.

* In corp. art.

## QVAESTIO LXXX.

*De potentiis appetitiuis in communi, in duos articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de potentiis appetitiuis. Et circa hoc consideranda sunt quatuor. Primo, de appetibili in communi. Secundo, de sensualitate. Tertio, de voluntate. Quarto, de libero arbitrio.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animæ?

¶ Secundo, vtrum appetitus diuidatur in appetitum sensitiuum, & intellectiuum sicut in potentias diuersas?

402 Art. I. *Vtrum appetitus sit aliqua specialis animæ potentia?*

3.dist.37. q.1.ar.2. & ver.q. 15.ar.3. AD primum sic proceditur. Videtur, quod appetitus non sit aliqua specialis animæ potentia. Ad ea enim, quæ sunt communia animatis & inanimatis, non est aliqua potentia animæ assignanda. Sed appetere est commune animatis & inanimatis: quia bonum est quod omnia appetunt, vt dicitur in 1. Ethico.* Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

* l.1.eth. c.1.to.5.

¶ 2. Præterea, Potentiæ distinguuntur secundum obiecta. Sed idem est quod cognoscimus & appetimus. Ergo vim appetitiuam non oportet esse aliam præter vim apprehensiuam.

¶ 3. Præterea, Commune non distinguitur contra proprium. Sed quælibet potentia animæ appetit quoddam particulare appetibile, scilicet obiectum sibi conueniens. Ergo respectu huius obiecti, quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quæ appetitiua dicatur.

lib.2.de ani.text. 27.to 2. SED contra est, quod Philosophus* in 2. de anima distinguit appetitiuum ab aliis potentiis. Damascen. † etiam in 2. lib. distinguit vires appetitiuas à cognitiuis.

† Dama. lib.2.ort. fid.c.12. RESPONDEO dicendum, quod necesse est ponere quandam potentiam animæ appetitiuam.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod

115 quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio e. Sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, & ad hoc, quod generet sibi simile. Forma autem in his, quæ cognitionem participant, altiori modo inuenitur, quam in his, quæ cognitione

80 carent e. In his enim quæ cognitione carent, inue-

298 nitur tantummodo forma ad vnum esse proprium

385 determinans vnumquodque, quod etiam naturale vniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quæ appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem sic determinatur vnumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptiuum specierum aliarum rerum. Sicut sensus recipit species omnium sensibilium, & intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis scit omnia quodammodo secundum sensum & intellectum,

in

in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia præexistunt, sicut Diony. dicit. Sicut igitur formę altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quæ dicitur appetitus naturalis. Et hęc superior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitiuam, per quam animal appetere potest ea, quæ apprehendit, non solum ea, ad quæ inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animæ appetitiuam.

Ad primum ergo dicendum, quod appetere inuenitur in habentibus cognitionem supra modum communem, quo inuenitur in omnibus, vt dictum est *. Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animæ. *In corp. art.*

Ad secundum dicendum, quod id quod apprehenditur & appetitur est idem subiecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim vt est ens sensibile, vel intelligibile: appetitur vero vt est conueniens, aut bonum. Diuersitas autem rationum in obiectis requiritur ad diuersitatem potentiarum, non autem materialis diuersitas. *b*

Ad tertium dicendum, quod vnaquæque potentia 399
animæ est quædam forma, seu natura, & habet naturalem inclinationem in aliquid. Vnde vnaquæque appetit obiectum sibi conueniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens appre- 3 c
hensionem: quo appetitur aliquid non ea ratione, qua 385
est conueniens ad actum huius, vel illius potentiæ, vtpote visio ad videndum, & auditio ad audiendum, sed quia est conueniens simpliciter animali.

Art. 2. *Vtrum appetitus sensitiuus & intellectiuus sint diuersæ potentiæ?* 403

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod appetitus sensitiuus & intellectiuus non sint diuersæ potentiæ. Potentiæ enim non diuersificantur per accidentales differentias, vt supra dictum est. * Sed accidit appetibili, quod sit apprehensum per sensum, vel intellectum. Ergo appetitus sensitiuus & intellectiuus non sunt diuersæ potentiæ. *Ver. q. 1. ar. 3 cor. & q. 22. art. 4. & de ani. le. 10. col. 3. & li. 3. le. 14. col. 2.*

¶ 2. Præterea, Cognitio intellectiua est vniuersalium: & secundum hoc distinguitur à sensitiua, quæ est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitiuæ. Cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quæ sunt singulares, omnes appetitus videntur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectiuus debet distingui à sensitiuo. ** q. 77. a 3. & 79. ar. 7.*

¶ 3. Præ-

¶ 3. Præterea, Sicut sub apprehensiuo ordinatur appetitiuum, vt inferior potentia: ira & motiuum. Sed non est aliud motiuum in homine consequens intellectum, quam in aliis animalibus consequens sensum. Ergo pari ratione neque est aliud appetitiuum.

*lib. 3. de ani. tex. 57. co. 2.* SED contra est, quod Philosoph. in 3. de ani. * distinguit duplicem appetitum: & dicit, quod appetitus superior mouet inferiorem.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est dicere, appetitum intellectiuum esse aliam potentiam à sensitiuo. Potentia enim appetitiua est potentia passiua, quæ nata est moueri ab apprehenso. Vnde appetibile apprehensum est mouens non motum: appetitus autem mouens motum, vt dicitur 3. * de an. & 11. metaph. Passiua autem, & mobilia distinguuntur secundum distinctionem actiuorum & motiuorum: quia oportet motiuum esse proportionatum mobili, & actiuum passiuo: & ipsa potentia passiua propriam rationem habet ex ordine ad suum actiuum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, & apprehensum per sensum: consequens est, quod appetitus intellectiuus sit alia potentia à sensitiuo.

** lib 3. de ani. tex. 59. co. 3. & 11. metaph. tex. 35. co. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum, vel intellectum: sed per se ei conuenit. Nam appetibile non mouet appetitum, nisi in quantum est apprehensum. Vnde differentiæ apprehensi sunt per se differentiæ appetibilis. Vnde potentiæ appetitiuæ distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta.

Ad secundum dicendum, quod appetitus intellectiuus, etsi feratur in res, quæ sunt extra animam singulares, fertur tamen in ea secundum aliquam rationem vniuersalem: sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. Vnde Philosophus dicit in sua Rhetorica *, quod odium potest esse de aliquo vniuersali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectiuum appetere possumus immaterialia bona, quæ sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, & alia huiusmodi.

*lib. 2 artis rhet. c. 4. non remote à fine to. 6.*

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur in 3. de ani. * opinio vniuersalis non mouet nisi mediante particulari, & similiter appetitus superior mouet mediante inferiori. Et ideo non est alia vis motiua consequens intellectum & sensum.

*lib. 3. de ani. te. 57. & 58. t. 2.*

QVÆ

## QVAESTIO LXXXI.

*De sensualitate, in tres articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de sensualitate.
CIRCA quam quæruntur tria.
¶ Primo, vtrum sensualitas sit vis appetitiua tantum?
¶ Secundo vtrum diuidatur sensualitas in irascibilem & concupiscibilem, sicut in diuersas potentias?
¶ Tertio, vtrum irascibilis & concupiscibilis obediant rationi?

Art. 1. *Vtrum sensualitas solum sit appetitiua?* 404

AD primum sic proceditur. Videtur, quod sensualitas non solum sit appetitiua, sed etiam cognitiua. Dicit enim Aug. 12. de Trin. * quod sensualis animæ motus qui in corporis sensu intenditur, nobis pecoribusque communis est. Sed corporis sensus sub vi cognitiua continetur. Ergo sensualitas est vis cognitiua.

*ver. q. 52. ar. 1.*
** li. 12. de trin. c. 12. parum à princ.*

¶ 2. Præterea, Quæ cadunt sub vna diuisione, videntur esse vnius generis. Sed Aug. * in 12. de Trin. diuidit sensualitatem contra rationem superiorem & inferiorem, quæ ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiua.

*lib. 12. de Tri. c. 12. ante medi. to. 3.*

¶ 3. Præterea, Sensualitas in tentatione hominis tenet locum serpentis. Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit, vt nuntians & proponens peccatum: quod est vis cognitiuæ. Ergo sensualitas est vis cognitiua.

SED contra est, quod sensualitas diffinitur esse appetitus rerum ad corpus pertinentium.

RESPONDEO dicendum, quod nomen sensualitatis sumptum videtur à sensuali motu, de quo Aug. loquitur 12. de Trinit. * sicut ab actu sumitur nomen potentiæ, vt à visione visus. Motus autem sensibilis est appetitus apprehensionem sensitiuam consequens. Actus enim apprehensiuæ virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus. Nam operatio virtutis apprehensiuę perficitur in hoc, quod res apprehensæ sunt in apprehendente: operatio autem virtutis appetitiuæ perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensiuæ virtutis assimilatur quieti, operatio autem virtutis appetitiuæ magis assimilatur motui. Vnde per sensualem motum intelligitur operatio appetitiuæ virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitiui.

*lib. 12. de trin. c. 12. & 13. to. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod dicit August. quod sensualis animæ motus intenditur in corporis sensu, non datur intelligi, quod corporis sensus

sensus sub sensualitate comprehendantur: sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quædã ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea, quæ per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi præambuli.

Ad secundum dicendum, quod sensualitas diuiditur contra rationem superiorem & inferiorem, in quantum communicant in actu motionis: vis enim cognitiua, ad quam pertinet ratio superior & inferior, est motiua: sicut & appetitiua, ad quam pertinet sensualitas.

Ad tertium dicendum, quod serpens non solum ostendit & proposuit peccatum, sed etiam inclinauit in effectum peccati. Et quantum ad hoc sensualitas per serpentem significatur.

405 Art. 2. *Vtrum appetitus sensitiuus distinguatur in irascibilem & concupiscibilem sicut in potetias diuersas?*

*ver. q. 15. ar. 3. cor. & q 25. a. 1. & 2. ethi. l. 5. co. 2. & 3. de anim. le. 14. co. 2.*

** lib. 2. de ani. text. 107. co. 2.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod appetitus sensitiuus non distinguatur in irascibilem & concupiscibilem sicut in potentias diuersas. Eadem enim potentia animæ est vnius contrarietatis, vt visus albi & nigri, vt dicitur in 2. de anima *. Sed conueniens & nociuum sunt contraria. Cum ergo concupiscibilis respiciat conueniens, irascibilis vero nociuum, videtur quod eadem potentia animæ sit irascibilis & concupiscibilis.

¶ 2. Præterea, Appetitus sensitiuus non est nisi conuenientium secundum sensum. Sed conueniens secundum sensum est obiectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitiuus est à concupiscibili differens.

¶ 3. Præterea, Odium est in irascibili. Dicit enim Hieronym. * super Matth. Possideamus in irascibili odium vitiorum. Sed odium cum contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis & irascibilis.

*Super illud Mat. 13. Simile est regnum cælorũ fermẽto, t. 9.*

*† Nissenus lib. 4. c. 9. in princ.*

** Damas. li. 2. c. 12. circa fin.*

SED contra est, quod Greg Nissenus † & Damas. * ponunt duas vires, irascibilem & concupiscibilem partes appetitus sensitiui.

RESPONDEO dicendum, quod appetitus sensitiuus est vna vis in genere, quæ sensualitas dicitur: sed diuiditur in duas potentias, quæ sunt species appetitus sensitiui, scilicet in irascibilem & concupiscibilem.

Ad cuius euidentiam considerari oportet, quod in rebus naturalibus corruptibilibus, non solum oportet esse inclinationem ad consequendum conuenientia, & refugiendum nociua, sed etiam ad resistendum corrumpentibus & contrariis, quę conueniẽtibus impedimentum præbent, & ingerunt nocumenta. Sicut

ignis

ignis habet naturalem inclinationem non solum vt recedat ab inferiori loco, qui sibi non conuenit, & tendat in locum superiorem sibi conuenientem, sed etiam quod resistat corrumpentibus, & impedientibus. Quia igitur appetitus sensitiuus est inclinatio cōsequens apprehensionem sensitiuam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem: necesse est, quod in parte sensitiua sint duæ appetitiuæ potentiæ. Vna, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea, quæ sunt conuenientia secundum sensum, & ad refugiendum nociua. Et hæc dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quæ conuenientia impugnant, & nocumenta inferunt. Et hæc vis vocatur irascibilis. Vnde dicitur quod eius obiectum est arduum: quia scilicet tendit ad hoc, quod superet contraria & supereminеat eis. Hæ autem duæ inclinationes non reducuntur in vnum principium: quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, vt secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria. Vnde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, & ira accensa minuit concupiscentiam, vt in pluribus. Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix & defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea, quæ impediunt conuenientia, quæ concupiscibilis appetit, & ingerunt nociua quæ concupiscibilis refugit. Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt à passionibus concupiscibilis, & in eas terminantur. Sicut ira nascitur ex illata tristitia, & vindictam inferens in lætitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis & venereis, vt dicitur in 8.* de animalibus. *lib. 9. c. 1*

Ad primum ergo dicendum, quod vis concupiscibilis est & conuenientis & inconuenientis. Sed irascibilis est ad resistendum inconuenienti quod impugnat.

Ad secundum dicendum, quod sicut in apprehensiuis virtutibus in parte sensitiua est aliqua vis æstimatiua, scilicet quæ est perceptiua eorum, quæ sensum non immutant, vt supra dictum est *: ita etiam in appetitu sensitiuo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conueniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est vtile animali ad suam defensionem. Et hæc est vis irascibilis. *q. 78. a. 4*

Ad tertium dicendum, quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem: sed ratione impugnationis, quæ ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

Art.

406 Art. 3. Vtrum irascibilis & concupiscibilis obediant rationi?

1.2.q.17. a.7. & q. 50. ar. 3. & q.56. a. 4. & ver.q.25. ar. 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod irascibilis & concupiscibilis non obediant rationi. Irascibilis enim & concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi. Vnde per serpentem significatur, vt dicit August. 12. de Trinit. * Ergo irascibilis, & concupiscibilis non obediunt rationi.

* c 12. & 13.

¶ 2. Præterea, Quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis & concupiscibilis repugnant rationi, secundum illud Apostoli ad Rom. 7. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. Ergo irascibilis & concupiscibilis non obediunt rationi.

¶ 3. Præterea, sicut rationali parte animæ inferior est vis appetitiua, ita etiam & vis sensitiua. Sed sensitiua pars animæ non obedit rationi. Non enim audimus nec vidimus, quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitiui appetitus, scilicet irascibilis & concupiscibilis obediunt rationi.

lib.2.orr. fid. c.11. cir. fin.

SED contra est, quod Damasc. dicit, * quod obediens & persuadibile rationi diuiditur in concupiscentiam & iram.

RESPONDEO dicendum, quod irascibilis & concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus, siue ratio & voluntas, dupliciter. Vno modo quidem quantum ad rationem: alio vero modo quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitiuus in aliis quidem animalibus natus est moueri ab æstimatiua virtute. Sicut ouis æstimans lupum inimicum, timet. Loco autem æstimatiuæ virtutis est in homine, sicut supra dictum est, * vis cogitatiua, quæ dicitur à quibusdam ratio particularis, eo quod est collatiua intentionum indiuidualium. Vnde ab ea natus est moueri in homine appetitus sensitiuus. Ipsa autem ratio particularis nata est moueri & dirigi in homine secundum rationem vniuersalem. Vnde in syllogisticis ex vniuersalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet, quod ratio vniuersalis imperat appetitui sensitiuo, qui distinguitur per concupiscibilem & irascibilem. Et hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere vniuersalia principia in conclusiones singulares non est opus simplicis intellectus, sed rationis: ideo irascibilis & concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest

q.78.a.4.

396

ı seipso. Applicando enim aliquas vniuersales conderationes mitigatur ira aut timor, aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur. Voluntati etiam subiaet appetitus sensitiuus quantum ad executionem, quæ t per vim motiuam. In aliis enim animalibus statim d appetitum concupiscibilis & irascibilis sequitur notus, sicut ouis timens lupum, statim fugit, quia non st in eis superior appetitus, qui repugnet. Sed homo on statim mouetur secundum appetitum irascibilem : concupiscibilem, sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim otentiis motiuis ordinatis, secundum mouens non nouet, nisi virtute primi mouentis. Vnde appetitus nferior non sufficit mouere: nisi appetitus superior onsentiat. Et hoc est quod Philos.* dicit in 3. de nima, quod appetitus superior mouet appetitum inferiorem, sicut sphæra superior inferiorem. Hoc ergo nodo irascibilis & concupiscibilis rationi subduntur. *lib.3.de ani.tex. 57. to. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod sensualitas significatur per serpentem quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitiuæ partis. Irascibilis autem, & concupiscibilis magis nominant sensitiuum quam appetitiuum ex parte actus ad quem inducuntur ex ratione, vt dictum est *. 400 a.1.& 2. huius qu.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philos. dicit n 1. Politicorum *, est quidem in animali contemplari & despoticum principatum, & politicum. Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, ntellectus autem appetitui politico & regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur seruis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio præcipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus & regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui etsi subdantur regimini præsidentis, tamen habent aliquid proprium ex quo possunt reniti præcipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu: quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animæ, sed statim ad appetitum animæ mouetur manus, & pes, & quodlibet membrum, quod natum est moueri voluntario motu. Intellectus autem seu ratio dicitur principari irascibili & concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium: vnde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moueri appetitus sensitiuus, non solum ab æstimatiua in aliis animalibus, & cogitatiua in homine, quam dirigit vniuersalis ratio; sed etiam ab imaginatiua & sensu. Vnde experimur irascibilem, *li.1.pol. c.3. post med. to.5.

vel

vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat: vel triste, quod ratio præcipit. Et sic per hoc quod irascibilis & concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Ad tertium dicendum, quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum præsentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores tam appetitiuæ, quam apprehensiuæ non indigent exterioribus rebus. Et ideo subduntur imperio rationis, quæ potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitiuæ virtutis, sed etiam formare imaginatiuæ virtutis phantasma.

## QVAESTIO LXXXII.

*De voluntate, in quinque articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de voluntate.
CIRCA quam quæruntur quinque.
¶ Primo, vtrum voluntas aliquid ex necessitate appetat?
¶ Secundo, vtrum omnia ex necessitate appetat?
¶ Tertio, vtrum sit eminentior potentia quam intellectus?
¶ Quarto, vtrum voluntas moueat intellectum?
¶ Quinto, vtrum voluntas distinguatur per irascibilem & concupiscibilem?

407 Art. I. *Vtrum voluntas aliquid ex necessitate appetat?*

*1.2.q.10. a.1.& q. 80.ar.1. co.& ve. q.22.a.6 & ma.q. 6.a.vnic. * lib. 5. c.10.to.5. † Arist. li.9.met. te.3.to.3. * lib.3.de an.te.42. to.2. † lib.13. de Trin. c.4 in princ.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas nihil ex necessitate appetat. Dicit enim August. * in 5. de Ciu. Dei, quod si aliquid est necessarium, non est voluntarium. Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium. Ergo nihil quod voluntas appetit, est necessario desideratum.

¶ 2. Præterea, Potestates rationales secundum Philosoph. † se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis, quia vt dicitur in 3. * de anima, Voluntas in ratione est. Ergo voluntas se habet ad opposita. Ad nihil ergo de necessitate determinatur.

¶ 3. Præterea, secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed eius quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

SED contra est, quod Aug. dicit in 13. de Trin. † quod beatitudinem omnes vna voluntate appetunt. Si autem non esset necessarium, sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod necessitas dicitur multipliciter *e*. Necesse est enim quod non potest 215
non esse. Quod quidem conuenit alicui vno modo ex *c*
principio intrinseco, siue materiali: sicut cum dicimus, quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi: siue formali, sicut cum dicimus, quod necesse est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis. Et hæc est necessitas naturalis, & absoluta. Alio modo conuenit alicui quod non possit non esse ex aliquo extrinseco, vel fine, vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi aut bene consequi finem aliquem, vt cibus dicitur necessarius ad vitam, & equus ad iter: & hæc vocatur necessitas finis, quæ interdum etiam vtilitas dicitur. Ex agente autem hoc alicui conuenit. Sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere: & hæc vocatur necessitas coactionis. Hæc igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturæ: ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est, quod aliquid simul sit violentum & naturale: ita impossibile est, quod aliquid simpliciter sit coactum siue violentum & voluntarium. Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quãdo ad finem non potest perueniri nisi vno modo. Sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate vt velit nauem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati: quinimo necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis,
ita voluntas ex necessitate inhæreat vltimo fini *e*, qui 313
est beatitudo. Finis enim se habet in operatiuis sicut 113
principium in speculatiuis, vt dicitur in 2. Phys.* *li.2.phys.*
Oportet enim, quod illud, quod naturaliter alicui *te.89.t.2.*
conuenit & immobiliter, sit fundamentum & principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in
vnoquoque *e*: & omnis motus procedit ab aliquo im- 303
mobili.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Aug.* *lib. 5. de*
est intelligendum de necessario necessitate coactionis. *ciu. Dei.*
Necessitas autem naturalis non aufert libertatem vo- *ca. 20. in*
luntatis, vt ipsemet in eodem libro dicit. *princ.*

Ad secundum dicendum, quod voluntas secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quæ

ad

ad opposita se habet. Vnde secundum hoc magis est intellectualis, quam rationalis potestas.

Ad tertium dicendum, quod sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his, quæ sunt ad finem, vt dicitur in 3. eth.* Vnde appetitus vltimi finis non est de his, quorum domini sumus.

*lib. 3. eth. cap. 3. in med. t. 5.*

408

Art. 2. *Vtrum voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult. Dicit enim Dion.* 4. c. de diu. nom. quod malum est præter voluntatem. Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

*locis sup. a. 1. citat. * c. 4. p. 4. non multũ remote ante fi.*

¶ 2. Præterea, Obiectum voluntatis comparatur ad ipsam. sicut mouens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex mouente. Ergo videtur, quod obiectum voluntatis ex necessitate moueat ipsam.

¶ 3. Præterea, Sicut apprehensum secundum sensum est obiectum appetitus sensitiui, ita apprehensum secundum intellectum est obiectum intellectiui appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate mouet appetitum sensitiuum. Dicit enim Aug. super Gen.* ad lit. quod animalia mouentur visis. Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moueat voluntatem.

*lib. 9. sup. Genes. ad lit. c. 14. ante mediũ, to. 3.*

SED contra est, quod Aug. † dicit, quod voluntas est qua peccatur & recte viuitur. Et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quæcumque vult.

*† lib. 1. retract. c. 9. cir. med. to. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod sicut intellectus naturaliter ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas vltimo fini, vt iam dictum est*. Sunt autem quædam intelligibilia, quę non habent necessariam connexionem ad prima principia. Sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum. Et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quædam autem propositiones sunt necessariæ, quæ habent connexionem necessariam cum primis principiis. Sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam

*art. præc.*

quam huiusmodi necessitatē connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona, quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: & huiusmodi voluntas non de necessitate inhæret e. Sunt autem 117
quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhæret: in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem diuinæ visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo, quod voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas in nihil potest tendere, nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad vnum.

Ad secundum dicendum, quod mouens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas mouentis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas mouenti subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni vniuersalis & perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate mouetur ab illo.

Ad tertium dicendum, quod vis sensitiua non est vis collatiua diuersorum, sicut ratio; sed simpliciter aliquid vnum apprehendit. Et ideo secundum illud vnum determinate mouet appetitum sensitiuum. Sed ratio est collatiua plurium. Et ideo ex pluribus moueri potest appetitus intellectiuus, scilicet voluntas, & non ex vno ex necessitate.

Art. 3. *Vtrum voluntas sit altior potentia quam intellectus?* 409

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntas sit altior potentia quam intellectus. Bonum enim & finis est obiectum voluntatis. Sed finis est prima & altissima causarum. Ergo voluntas est prima & altissima potentiarum. 3.*d*.27.*q*.1.*a*.4.& *ver*.*q*.22.*ar*.11.

¶ 2. Præterea, Res naturales inueniuntur procedere de imperfectis ad perfecta. Et hoc etiam in potentiis animæ apparet. Proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior & nobilior potentia quam intellectus.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus, quo perficitur voluntas, scilicet charitas, est nobilior habitibus, quibus perficitur intellectus. Dicitur enim 1. ad Cor. 13. Si nouerim mysteria omnia, etsi habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, nihil sum. Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

*lib. 10. SED contra est, quod Philos. in 10. Ethic.* po-
Ethi. c. 7. nit altissimam potentiam animæ esse intelllectum.
to. 5. RESPONDEO dicendum, quod eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter. Vno modo simpliciter. Alio modo secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale: secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. Si ergo intellectus & voluntas considerentur secundum se; sic intellectus eminentior inuenitur. Et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad inuicem. Obiectum enim intellectus est simplicius, & magis absolutum quam ob-
202 iectum voluntatis. Nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis. Bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius & abstractius, tanto secundum se est nobilius & altius. Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiæ sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se & simpliciter intellectus sit altior & nobilior voluntate. Secundum quid autem, & per comparationem ad alterum, voluntas inuenitur interdum altior intellectu: ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re inuenitur, quam obiectum intellectus. Sicut si dicerem, auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua, cuius est sonus, nobilior est aliqua re cuius est color: quamuis color sit nobilior, &
*q. 16. a. simplicior sono. Vt enim supra dictum est*; actio
1. & q. intellectus consistit in hoc, quod ratio rei intellectæ
27. ar. 4. est in intellgente: actus vero voluntatis perficitur ex eo, quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in
lib. 6. me- se est. Et ideo Philosophus dicit in 6. Metaphys.*
taph. tex. quod bonum & malum, quæ sunt obiecta voluntatis,
8. to. 3. sunt in rebus: verum & falsum, quæ sunt obiecta intellectus, sunt in mente. Quando igitur res, in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta: per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res, in qua est bonum, est infra animam: tunc etiam in comparatione ad talem

lem rem intellectus est altior voluntate. Vnde melior
est amor Dei, quam cognitio: è contrario autem me-
lior est cognitio rerum corporalium, quam amor *e*. *e*
Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam vo- 534
luntas.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio causæ ac-
cipitur secundum comparationem vnius ad alterum:
& in tali comparatione ratio boni principaliter inue-
nitur: sed verum dicitur magis absolute, & ipsius bo-
ni rationem significat. Vnde & bonum quoddam ve-
rum est. Sed rursus & ipsum verum est quoddam bo-
num, secundum quod intellectus res quædam est, &
verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est ex-
cellentior, sicut intellectus inter alias potentias.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est prius
generatione & tempore, est imperfectius: quia in vno,
eodemque potentia tempore præcedit actum, & im-
perfectio perfectionem. Sed illud quod est prius sim-
pliciter, & secundum naturæ ordinem, est perfectius.
Sic enim actus est prior potentia *e*. Et hoc modo in- *e*
tellectus est prior voluntate, sicut motiuum mobili, 426
& actiuum passiuo. Bonum enim intellectum mouet
voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de
voluntate secundum comparationem ad id quod supra
animam est. Virtus enim charitatis est qua Deum
amamus.

Art. 4. *Vtrum voluntas moueat intellectum?* 410

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod volun- *1. 2 q. 9.*
tas non moueat intellectum. Mouens enim est *a. 1. & q.*
nobilius, & prius moto, quia mouens est agens. Agens *14. ar. 1.*
autem est nobilius patiente, vt Augustinus dicit 12. *Et ver. q.*
super Genes. ad litteram *, & Philosophus in 3. de *14. ar. 1.*
anima †. Sed intellectus est prior & nobilior volun- *& 2. Et*
tate, vt supra dictum est *. Ergo voluntas non mo- *q. 22. ar.*
uet intellectum. *11.*

¶ 2. Præterea, Mouens non mouetur à moto, nisi ** l. 12. su-*
forte per accidens. Sed intellectus mouet volunta- *per Gen.*
tem quia appetibile apprehensum per intellectum est *c. 16. to. 3.*
mouens non motum *e*: appetitus autem mouens mo- *† lib. 3 de*
tum. Ergo intellectus non mouetur à voluntate. *ani. text.*

¶ 3. Præterea. Nihil velle possumus nisi sit intelle- *19. to. 3.*
ctum. Si igitur ad intelligendum mouet voluntas, vo- ** ar. præc.*
lendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle 403
præcedat aliud intelligere: & illud intelligere aliud
velle; & sic in infinitum, quod est impossibile. Non ** li. 2. or-*
ergo voluntas mouet intellectum. *tho. fid. c.*

SED contra est, quod Damascen. * dicit, quod *26. ad fi.*
in

in nobis est percipere quamcumque volumus artem, & non percipere. In nobis autem est aliquid per voluntatem, percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo mouet intellectum.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur mouere dupliciter. Vno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis mouet efficientem. Et hoc modo intellectus mouet voluntatem: quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, & mouet ipsam vt finis. Alio modo dicitur aliquid mouere per modum agentis, sicut alterans mouet alteratum, & impellens mouet impulsum. Et hoc modo voluntas mouet intellectum, & omnes animæ vires, vt Anselm. * dicit in lib. de similitudinibus. Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis actiuis ordinatis, illa potentia, quæ respicit finem vniuersalem, mouet potentias, quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus quam in politicis. Cœlum enim quod agit ad vniuersalem conseruationem generabilium & corruptibilium, mouet omnia inferiora corpora, quorum vnumquodque agit ad conseruationem propriæ speciei: vel etiam indiuidui. Rex etiam quia intendit bonum commune totius regni, mouet per suum imperium singulos præpositos ciuitatum: qui singulis ciuitatibus curam regiminis impendunt. Obiectum autem voluntatis est bonum, & finis in communi e. Qu ælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conueniens, sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis mouet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetatiuæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur.

*in lib. de simil. c. 2.

301

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus dupliciter considerari potest. Vno modo secundum quod intellectus est apprehensiuus entis & veri vniuersalis. Alio modo secundum quod est quædam res, & particularis potentia, habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest. Vno modo secundum communitatem sui obiecti, prout scilicet est appetitiua boni communis. Alio modo secundum quod est quædam determinata animæ potentia, habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus & voluntas secundum rationem communitatis obiectorum vtriusque, sic dictum est supra *, quod intellectus est simpliciter altior & nobilior voluntate. Si autem considere-

*Ar. præc.

retur

retur intellectus secundum communitatem sui obiecti, & voluntas secundum quod est quædam determinata potentia: sic iterum intellectus est altior & prior voluntate: quia sub ratione entis & veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa & actus eius, & obiectum ipsius. Vnde intellectus intelligit voluntate: & actum eius, & obiectum ipsius, sicut & alia specialia intellecta, vt lapidem, aut lignum, quæ continentur sub communi ratione entis & veri. Si vero consideratur voluntas secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum: intellectus autem secundum quod est quædam res, & potentia specialis, sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, & intellectus ipse, & ipsum intelligere, & obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, & potest ipsum mouere. Ex his ergo apparet ratio, quare hæ potentiæ suis actibus inuicem se includunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle, & voluntas vult intellectum intelligere *e*. Et simili ratione bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum, & verum continetur sub bono, in quantum est quoddam bonum desideratum. *b 390 102 a*

Ad secundum dicendum, quod intellectus alio modo mouet voluntatem, quam voluntas intellectum, vt iam dictum est*. *In corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis: sed principium considerandi & intelligendi est aliquod intellectiuum principium altius intellectu nostro: quod est Deus: vt etiam Arist. dicit in 8. Ethic. Et per hunc modum ostendit, quod non est procedere in infinitum.

Art. 5. *Vtrum irascibilis, & concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori?* 411

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod irascibilis & concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Vis enim concupiscibilis dicitur à concupiscendo: & irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est, quæ non potest pertinere ad appetitum sensitiuum, sed solum ad intellectiuum, qui est voluntas sicut concupiscentia sapientiæ, de qua dicitur Sap. 6. Concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum. Est etiam quædam ira, quæ non potest pertinere ad appetitum *Sup. q. 59 art. 4. Et 3. dist. 17. ar. 1. q. 3. Et ver. q. 25 art. 3. Et 3. de an. lect. 14. co. 6.*

sensitiuum, sed intellectiuum tantum: sicut cum irascimur contra vitia. Vnde & Hieron.* super Matt. monet vt odium vitiorum possideamus in irascibili. Ergo irascibilis & concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectiuo, sicut in sensitiuo.

*In Matt. cap. 13. super illud Simile est regnum cælorum fermēto, to. 9.*

¶ 2. Præterea, secundum quod communiter dicitur, charitas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitiuo, quia non sunt sensibilium obiectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis & irascibilis sunt ponenda in parte intellectiua.

¶ 3. Præterea, in libro de spiritu & anima dicitur,* quod has potentias, scilicet irascibilem & concupiscibilem, & rationalem habet anima antequam corpori misceatur. Sed nulla potentia sensitiuæ partis est animæ tantum: sed coniuncti, vt supra dictum est. † Ergo irascibilis & concupiscibilis sunt in voluntate, quæ est appetitus intellectiuus.

*c. 13. à medio, t. 3*

*† q. 77. a. 5. & 8.*

SED contra est, quod Greg. Nissenus dicit,* quod rationalis pars animę diuiditur in desideratiuum & irascitiuum. Et idem dicit Damasc. † in lib. 2. & Philosophus dicit in 3. de Anima,* quod voluntas in ratione est. In irrationali autem parte animæ concupiscentia & ira, vel desiderium & animus.

** lib. 4. de viribus animæ. c. 9.*

*† Damasc. l. 2. orth. fid. c. 12. ad fi.*

** Arist. 3. de anim. text. 42. & 2.*

RESPONDEO dicendum, quod irascibilis & concupiscibilis non sunt partes intellectiui appetitus, qui dicitur voluntas. Quia, sicut supra dictum est,* potentia, quæ ordinatur ad aliquod obiectum secundum communem rationem, non diuersificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contētas. Sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visiuæ potentiæ secundum diuersas species colorum. Si autem esset aliqua potentia quæ esset albi in quantum est album, & non in quantum est coloratum, diuersificaretur à potentia quæ esset nigri, in quantum est nigrum. Appetitus autem sensitiuus non respicit communem rationem boni e: quia nec sensus apprehendit vniuersale. Et ideo secundum diuersas rationes particularium bonorum diuersificantur partes appetitus sensitiui e. Nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni in quantum est delectabile secundum sensum, & conueniens naturę. Irascibilis autem respicit rationem boni secūdum quod est repulsiuum, & impugnatiuū eius quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni e. Et ideo non diuersificantur in ipsa quæ est appetitus intellectiuus, aliquæ potentiæ appetitiuæ, vt sit in appetitu intellectiuo alia poten-

** q. 77. ar. 3. & q. 79. ar. 7.*

330

301

potentia irascibilis, & alia concupiscibilis: sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensiuæ, licet multiplicentur ex parte sensus.

Ad primum ergo dicendum, quod amor, concupiscentia, & huiusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quædam passiones *e*, cum quadam scilicet concitatione animi prouenientes: & sic communiter accipiuntur: & hoc modo sunt solum in appetitu sensitiuo. Alio modo significant simplicem affectum absque passione vel animi concitatione. Et sic sunt actus voluntatis. Et hoc etiam modo attribuuntur angelis & Deo. Sed prout sic accipiuntur *e*, non pertinent ad diuersas potentias, sed ad vnam tantum potentiam, quæ dicitur voluntas.

*b* 301

*b* 361

Ad secundum dicendum, quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex iudicio rationis. Et eodem modo potest dici concupiscibilis propter desiderium boni. Et sic in irascibili & concupiscibili sunt charitas & spes, id est, in voluntate *e*, secundum quod habet ordinem ad huiusmodi actus. Sic etiam potest intelligi quod dicitur in libro † de Spiritu & Anima, quod irascibilis & concupiscibilis sunt animæ antequam vniatur corpori: vt tamen intelligatur ordo naturæ & non temporis, licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere *e*. Vnde patet solutio ad tertium.

*b* 301

† *Aug c. 13. à medio, to. 3.*

*a* 384

## QVAESTIO LXXXIII.

*De libero arbitrio, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde quæritur de libero arbitrio.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum homo sit liberi arbitrij?

¶ Secundo, quid sit liberum arbitrium, vtrum sit potentia, vel actus, vel habitus?

¶ Tertio, si est potentia, vtrum sit appetitiua, vel cognitiua?

¶ Quarto, si est appetitiua, vtrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia?

Art. 1. *Vtrum homo sit liberi arbitrij?*

AD primum sic proceditur. Videtur; quod homo non sit liberi arbitrij. Quicumque enim est liberi arbitrij, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult. Dicitur enim Rom. 7. Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio. Ergo homo, non est liberi arbitrij.

*412*
*1. 2. q. 11 a. 6. ver q. 24. a 1. & art. 2. corp. Et mal. q. 6 ar. vnic.*

¶ 2. Præterea, Quicunque est liberi arbitrij, eius

est velle & non velle, operari & non operari. Sed hoc non est hominis. Dicitur enim ad Rom. 9. Non est volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrij.

¶ 3. Præterea, Liberum est quod sui causa est: vt dicitur in 1. Metaphys.* Quod ergo mouetur ab alio, non est liberum. Sed Deus mouet voluntatem. Dicitur enim Prou. 21. Cor regis in manu Dei est: & quocumque voluerit vertet illud: & Phil. 2. Deus est qui operatur in nobis velle & perficere. Ergo homo non est liberi arbitrij.

*li. 1. Met. c. 2. circa medium, to. 3.*

¶ 4. Præterea, Quicumque est liberi arbitrij, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum: quia vt dicitur Hier. 10. Non est in homine via eius, nec viri est vt dirigat gressus suos. Ergo homo non est liberi arbitrij.

¶ 5. Præterea, Philosophus dicit in 3. Ethic.* Qualis vnusquisque est, talis finis videtur ei. Sed non est in potestate nostra aliquales esse: sed hoc nobis est à natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur. Non ergo ex libero arbitrio.

*li. 3. Eth. ca. 5. post medium, to. 5.*

SED contra est, quod dicitur Eccles. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui. Glos.* id est, in libertate arbitrij.

*Glos. interlinealis ibi.*

RESPONDEO dicendum, quod homo est liberi arbitrij. Alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia, & pœnæ.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod quædam agunt absque iudicio. Sicut lapis mouetur deorsum: & similiter omnia cognitione carentia. Quædam autem agunt iudicio, sed non libero, sicut animalia bruta. Iudicat enim ouis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, & non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio: quia per vim cognoscitiuam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis: ideo agit libero iudicio potens in diuersa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, vt patet in dialecticis syllogismis, & Rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia. Et ideo circa ea iudicium rationis ad diuersa se habet, & non est determinatum ad vnum. Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrij, ex hoc ipso quod rationalis est.

300

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est *: appetitus sensitiuus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat e. Hoc ergo est bonum, quod homo non facit cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem, vt Glos. August. ibidem dicit †. q.8 a.3. ad.2. a 774 † lib. 3. cont. Iul. c.26.to 7.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Apostoli non sic est intelligendum, quasi homo non velit & non currat libero arbitrio, sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens nisi moueatur, & iuuetur à Deo.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium est causa sui motus: homo per liberum arbitrium seipsum mouet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquod sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa mouens & naturales causas & voluntarias. Et sicut naturalibus causis mouendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales: ita mouendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ e; sed potius hoc in eis facit: operatur enim in vnoquoque secundum eius proprietatem. a b 515

Ad quartum dicendum, quod dicitur non esse in homine via eius quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit. Electiones autem ipsæ sunt in nobis, supposito tamen diuino auxilio.

Ad quintum dicendum, quod qualitas hominis est duplex. Vna naturalis, & alia superueniens. Naturalis autem qualitas accipi potest, vel circa partem intellectiuam, vel circa corpus & virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali quæ attenditur secundum intellectiuam partem, naturaliter homo appetit vltimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, & non subiacet libero arbitrio, vt ex supradictis patet. * Ex parte vero corporis & virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis ex quacumque impressione corporearum causarum, quæ non possunt in intellectiuam partem imprimere, eo quod non est alicuius corporis actus e. Sic igitur qualis vnusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei: quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad q præced. ar. 2. 569

eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istæ inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, vt dictum est.* Vnde per hæc libertati arbitrij non præiudicatur. Qualitates autem superuenientes sunt sicut habitus & passiones, secundum quas aliquis magis inclinatur in vnum quam in alterum. Tamen istæ etiam inclinationes subiacent iudicio rationis. Et huiusmodi etiam qualitates ei subiacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter, vel dispositiue, vel à nobis excludere. Et sic nihil est, quod libertati arbitrij repugnet.

*q. 81. a. 3.*

*433*

*2. d. 24. q. 1. a. 1. & 2. et ver. q. 24. a. 4.*

Art. 2. *Vtrum liberum arbitrium sit potentia?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam liberum iudicium. Iudicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

¶ 2. Præterea, Liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis & rationis. Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quæ quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bern.* etiam dicit, quod liberum arbitrium est habitus animæ liber sui. Non ergo est potentia.

*Non multu remote à prin. libri.*

¶ 3. Præterea, Nulla potentia naturalis tollitur per peccatum: sed liberum arbitrium tollitur per peccatum. Aug. enim dicit †, quod homo male vtens libero arbitrio & se perdit, & ipsum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

*Enchiridij c. 30. cir. prin. to. 3.*

SED contra est, quod nihil est subiectum habitus, vt videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subiectum gratiæ, qua sibi assistente bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

RESPONDEO dicendum, quod quamuis liberum arbitrium nominet quendam actum secundum propriam significationem vocabuli: secundum tamen communem vsum loquendi, liberum arbitrium dicimus id, quod est huius actus principium, scilicet quo homo libere iudicat. Principium autem actus in nobis est & potentia & habitus. Dicimur enim aliquid cognoscere & per scientiam & per intellectiuam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem, quia si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis. Hoc enim est naturale homini, quod sit liberi arbitrij. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quæ subsunt libero arbitrio: quia ad ea, respectu

ſpectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur: ſicut ad aſſentiendum primis principiis. Ea autem, ad quæ naturaliter inclinamur, non ſubſunt libero arbitrio, ſicut dictum eſt * de appetitu beatitudinis. Vnde contra propriam rationem liberi arbitrij eſt, quod ſit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem eius eſt, quod ſit habitus non naturalis. Et ſic relinquitur, quod nullo modo ſit habitus. Secundo hoc apparet: quia habitus dicuntur ſecundum quos nos habemus ad paſſiones, vel ad actus bene vel male, vt dicitur in 2. Eth.* Nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiſcentias. Per intemperantiam autem male. Per ſcientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoſcimus: per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter ſe habet ad bene eligendum vel male. Vnde impoſsibile eſt, quod liberum arbitrium ſit habitus. Relinquitur ergo quod ſit potentia.

q.82.a.1.

l.2. Ethi. c.6.to.5.

Ad primum ergo dicendum, quod conſuetum eſt potentiam ſignificari nomine actus. Et ſic per hunc actum, qui eſt liberum iudicium, nominatur potentia, quæ eſt huius actus principium: alioquin ſi liberum arbitrium nominaret actum, non ſemper maneret in homine. 404

Ad ſecundum dicendum, quod facultas nominat quandoque poteſtatem expeditam ad operandum. Et ſic facultas ponitur in diffinitione liberi arbitrij. Bernardus autem accipit habitum non ſecundum quod diuiditur contra potentiam: ſed ſecundum quod ſignificat habitudinem quamdam, qua aliquo modo ſe aliquis habet ad actum. Quod quidem eſt tam per potentiam, quam per habitum. Nam per potentiam homo ſe habet, vt potens operari: per habitum autem, vt aptus ad operandum bene, vel male. 414

Ad tertium dicendum, quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidiſſe, non quantum ad libertatem naturalem, quæ eſt à coactione, ſed quantum ad libertatem, quæ eſt à culpa, & à miſeria. De qua infra in tractatu moralium dicetur in ſecunda parte huius operis.

2.d.24. q.1.ar.3. & 1. diſ. 17.art.1. q.3 ad 5. & ver.q. 24.art.4. & 6.

*Art.3. Vtrum liberum arbitriũ ſit potentia appetitiua?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod liberum arbitrium non ſit potentia appetitiua, ſed cognitiua. Dicit enim Damaſcen. * quod cum rationali confeſtim comitatur liberum arbitrium. Sed ratio eſt potentia cognitiua. Ergo liberum arbitrium eſt potentia cognitiua.

* Damaſ. lib.2. orthod. fidei ca.27. in princ. & libr.3. c. 14.

¶ 2. Præterea, Liberum arbitrium dicitur quasi liberum iudicium. Sed iudicare est actus cognitiuæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiua potentia.

¶ 3. Præterea, Ad liberum arbitrium præcipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere: quia electio importat quandam comparationem vnius ad alterum: quod est proprium cognitiuæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiua.

*lib. 3. Eth. c. 2. in medio, to. 5.* SED contra est, quod Philosophus dicit in tertio Ethicorum, * quod electio est desiderium eorum, quæ sunt in nobis. Sed desiderium est actus appetitiuæ virtutis. Ergo & electio. Liberum autem arbitrium est virtus appetitiua.

RESPONDEO dicendum, quod proprium liberi arbitrij est electio. Ex hoc enim liberi arbitrij esse dicimur, quod possumus vnum recipere alio recusato: quod est eligere: & ideo naturam liberi arbitrij ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitiuæ virtutis, & aliquid ex parte appetitiuæ. Ex parte autem cognitiuæ requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitiuæ requiritur quod appetendo acceptetur, quod per consilium diiudicatur. Et ideo Aristot. in sexto Ethicorum * sub dubio derelinquit, vtrum principaliùs pertineat electio ad vim appetitiuam, vel ad vim cognitiuam: dicit enim quod electio, vel est intellectus appetitiuus, vel appetitus intellectiuus. Sed in tertio Ethic. † in hoc magis declinat, quod sit appetitus intellectiuus, nominans electionem desiderium consiliabile. Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud, quod est ad finem: hoc autem in quantum huiusmodi habet rationem boni, quod dicitur vtile. Vnde, cum bonum in quantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitiuæ virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiua potentia.

*li. 6. Eth. c. 2. circa fin. to. 5.*

*lib. 3. Eth. c. 2. to. 5.*

3?8 Ad primum ergo dicendum, quod potentiæ appetitiuæ concomitantur apprehensiuas e. Et secundum
330 hoc dicit Damasc. quod cum rationali confestim con-
402 comitatur liberum arbitrium.

Ad secundum dicendum, quod iudicium est quasi conclusio, & determinatio consilij. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, & secundo per acceptationem appetitus. Vnde Philosophus dicit in 3. Ethicorum, * quod ex consiliari iudicantes desideramus secundum consilium.

** lib. 3. eth. c. 3. circa fin. tom. 5.*

Et

Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, à quo nominatur liberum arbitrium.

Ad tertium dicendum, quod ista collatio, quæ importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium præcedens, quod est rationis. Appetitus enim quamuis non sit collatiuus, tamen in quantum à vi cognitiua conferente mouetur, habet quandam collationis similitudinem, dum vnum alteri præoptat.

Art. 4. *Vtrum liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate?* 415

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate. Dicit enim Damasc. * in lib. 2. quod aliud est thelisis, aliud vero bulisis. Thelisis autem est voluntas, bulisis autem videtur arbitrium liberum: quia bulisis secundum ipsum est voluntas, quæ est circa aliquid quasi vnius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate.

*locis sup. artic. induc.* * *lib. c. 22.* 2.

¶ 2. Præterea, Potentiæ cognoscuntur per actus. Sed electio, quæ est actus liberi arbitrij, est aliud à voluntate, vt dicitur in 3. Ethic. * quia voluntas est de fine: electio autem de iis, quæ sunt ad finem. Ergo liberum arbitrium est alia potentia à voluntate.

*li. 3. Eth. c. 2. ante med. to. 5.*

¶ 3. Præterea, voluntas est appetitus intellectiuus. Sed ex parte intellectus sunt duæ potentiæ, scilicet agens & possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectiui debet esse aliqua potentia præter voluntatem: & hæc non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia præter voluntatem.

SED contra est, quod Damascenus * dicit in tertio, quod liberum arbitrium nihil aliud est, quam voluntas.

*li. 3. orth. fid. c. 14. ante medium.*

RESPONDEO dicendum, quod potentias appetitiuas oportet esse proportionatas potentiis apprehensiuis, vt supra dictum est. * Sicut autem ex parte apprehensionis intellectiuæ se habent intellectus & ratio: ita ex parte appetitus intellectiui se habent voluntas, & liberum arbitrium, quod nihil aliud est, quam vis electiua: & hoc patet ex habitudine & obiectorum, & actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei. Vnde intelligi dicuntur proprie principia, quæ sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est deuenire ex vno in cognitionem alterius. Vnde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quæ ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, velle importat

*q. 64. art. 2. & q. 80. art. 2.* 293 396

simplicem appetitum alicuius rei. Vnde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum. Vnde proprie est eorum quæ sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitiuis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus: ita in appetitiuis se habet finis ad ea, quæ fiunt ad finem, quæ propter finem appetuntur. Vnde manifestum est, quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electiuam, id est, ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra,* quod eiusdem potentiæ est intelligere, & ratiocinari: sicut eiusdem virtutis est quiescere, & moueri. Vnde etiam eiusdem potentiæ est velle & eligere: & propter hoc voluntas, & liberum arbitrium non sunt duæ potentiæ, sed vna.

q. 79. a. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod bulisis distinguitur à thelisi, non propter diuersitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum, quod electio, & voluntas, id est ipsum velle, sunt diuersi actus: sed tamen pertinent ad vnam potentiam, sicut etiam intelligere, & ratiocinari, vt dictum est.*

in corpore art.

Ad tertium dicendum, quod intellectus comparatur ad voluntatem vt mouens. Et ideo non oportet in voluntate distinguere agens, & possibile.

## QVAESTIO LXXXIV.

*De animæ cognitione respectu corporalium, in octo articulos diuisa.*

Consequenter considerandum est de actibus, & habitibus animæ, quantum ad potentias intellectiuas, & appetitiuas. Aliæ enim potentiæ non pertinent directe ad considerationem Theologi. Actus autem, & habitus appetitiuæ partis ad considerationem moralis scientiæ pertinent. Et ideo in secunda parte huius operis de eis tractabitur: in qua considerandum est de morali materia. Nunc autem de actibus, & habitibus intellectiuæ partis agetur. Primo quidem de actibus. Secundo de habitibus. In consideratione vero actuum hoc modo procedemus. Primo namque considerandum est, quomodo intelligit anima corpori coniuncta. Secundo, quomodo intelligit à corpore separata. Prima autem consideratio erit tripartita. Primo namque considerabitur, quomodo anima intelligit corporalia, quæ sunt infra ipsam. Secundo, quomodo intelligit seipsam, & ea,

quæ

quæ in ipsa sunt. Tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quæ sunt supra ipsam.

Circa cognitionem vero corporalium tria consideranda occurrunt. Primo quidem, per quid ea cognoscit. Secundo, quomodo, & quo ordine. Tertio, quid in eis cognoscit.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum anima cognoscat corpora per intellectum?

¶ Secundo, vtrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species?

¶ Tertio, si per aliquas species, vtrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatæ?

¶ Quarto, vtrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis?

¶ Quinto, vtrum anima nostra omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis?

¶ Sexto, vtrum cognitionem intelligibilem acquirat à sensu?

¶ Septimo, vtrum intellectus posit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non conuertendo se ad phantasmata?

¶ Octauo, vtrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitiuarum virtutum?

ART. I. *Vtrum anima cognoscat corpora per intellectum?* 416

AD primum sic proceditur. Videtur, quod anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Aug. * in 2. Soliloq. quod corpora intellectu comprehendi non possunt: nec aliquod corporeum, nisi sensibus videri potest. Dicit etiam 12. super Gen. ad litteram †, quod visio intellectualis est eorum, quę sunt per essentiam suam in anima. Huiusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

*Ver. q. 10. ar. 4.*
**li. 2. c. 4. à medio. 3.*
*† li. 12. super Gen. c. 25. colligitur. 10. 3.*

¶ 2. Præterea, Sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quæ sunt intelligibilia. Ergo nullo modo per intellectum potest cognoscere corpora, quæ sunt sensibilia.

¶ 3. Præterea, Intellectus est necessariorum, & semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, & non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

SED contra, est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur

quod nulla scientia sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quæ est de corpore mobili.

RESPONDEO dicendum, ad euidentiam huius quæstionis, quod primi Philosophi, qui de naturis rerum inquisiuerunt, putauerunt nihil esse in mundo præter corpus *e*. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, & putabant ea in continuo fluxu esse, existimauerunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset à nobis.
362 Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest: quia prius labitur quam mente diiudicetur: sicut Heraclitus dixit, quod non est possibile aquam fluuij currentis bis tangere, vt recitat Philosophus in 4. Metaphys. *li. 4. met. text. 22. tom. 3.* His autem superueniens Plato, vt posset saluare certam cognitionem veritatis à nobis per intellectum haberi, posuit præter ista corporalia aliud genus entium, à materia, & motu separatum, quod nominabat species, siue idæas: per quarum participationem vnumquodque istorum singularium, & sensibilium dicitur vel homo, vel equus, vel aliquid hu-
34 iusmodi *e*. Sic ergo dicebat, scientias, & diffinitiones, & quicquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immate-
419 rialia & separata *e*: vt sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas. Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem, quia cum illæ species sint immateriales, & immobiles, excluderetur à scientiis cognitio motus, & materiæ, quod est proprium scientiæ naturalis, & demonstratio per causas mouentes & materiales. Secundo, quia derisibile videtur, vt dum rerum, quæ nobis manifestæ sunt, notitiam quærimus, alia entia in medium afferamus, quæ non possunt esse eorum substantiæ, cum ab eis differant secundum esse *e*. Et
415 sic illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus. Videtur autem in hoc Plato deuiare à veritate: quia cum æstimaret omnium cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente, eo modo quo est in cognito. Considerauit autem, quod forma rei intellectæ est in intellectu vniuersaliter, & immaterialiter, & immobiliter. Quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit vniuersaliter, & per modum necessitatis cuiusdam. Modus enim actionis est secundum modum formæ agentis. Et ideo existimauit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter, & immobiliter.

Hoc

Hoc autem necessarium non est: quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quod forma alio modo est in vno sensibilium, quam in altero: puta cum in vno est albedo intensior, in alio remissior: & cum in vno albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re, quæ est extra animam, & alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia *e*, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quæ sunt materiales, & mobiles, recipit immaterialiter, & immobiliter secundum modum suum. Nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo, quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, vniuersali, & necessaria. b A25

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea, quibus intellectus cognoscit: non autem quantum ad ea, quæ intellectus cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora: neque per similitudines materiales, & corporeas: sed per species immateriales, & intelligibiles, quæ per sui essentiam in anima esse possunt *e*. d 63

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit 12. de Ciuitate Dei. * Non est dicendum, quod sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia: quia sequeretur quod Deus, & angeli corporalia non cognoscerent. Huius autem diuersitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea, quæ sunt superioris virtutis: sed virtus superior ea, quæ sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur *e*. *lib. 12. de Ciu. Dei, c. 29. declinando ad finem. to. 5.* b 54

Ad tertium dicendum, quod omnis motus supponit aliquid immobile. Cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis: & cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines. Sicut Sortes, etsi non semper sedeat, sed tamen immobiliter est verum, quod quando sedet, in vno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere. 417

Art. 2. *Vtrum anima per essentiam suam corporalia intelligat?* *Ver. quo. art. 4. cor.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod anima per essentiam suam corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus. * 10. de Trinitate, quod anima imagi **li. 10. de Trin. c. 3. circa fin. tom. 3.*

imagines corporum conuoluit, & rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ. Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, & de qua eas format, cognoscit corporalia.

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in tertio de anima, * quod anima quodammodo est omnia. Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

*lib. 3. de anima, tex. 37. to. 2.*

¶ 3. Præterea, Anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in seipsis, vt Dionysius * dicit. Ergo omnes creaturæ corporeæ nobiliori modo existunt in ipsa essentia animæ, quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

*c. 12. col. hierarch.*

SED contra est, quod August. * dicit 9. de Trin. quod mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit. Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

** lib. 9 de Trin. c. 3. in fin. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod antiqui Philosophi posuerunt, quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur. Existimabant autem quod forma cogniti sit in
416 cognoscente: eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse, & immaterialiter cognoscere: posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere *e*. Priores vero naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas, & materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, vt animæ attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animæ naturam principij: ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis: & similiter de aëre, & aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia, & duo mouentia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cogni-
416 tionem animæ materialem esse, non decernentes in-
421 ter intellectum, & sensum *e*. Sed hæc opinio improbatur. Primo quidem, quia in materiali principio, de

quo

quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu, vt patet in 9. Metaphysic.* Vnde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum e. Sic igitur non sufficeret attribuere animæ principiorum naturam ad hoc, quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturæ, & formæ singulorum effectuum: puta ossis, & carnis, & aliorum huiusmodi, vt Arist. contra Empedoclem argumentatur in 1. de anima.* Secundo, quia si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset, quare res, quæ materialiter extra animam subsistunt, cognitione careant: puta si anima igne cognoscit ignem, & ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret. Relinquitur ergo quod oporteret materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est: quia actus cognitionis se extendit ad ea, quæ sunt extra cognoscentem. Cognoscimus enim etiam ea, quæ extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid vnum e. Vnde manifestum est, quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo, quæ non recipiunt formas, nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiua e, sicut plantæ: vt dicitur in 2. lib. de anima.* Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitæ, tanto perfectius cognoscit. Vnde & intellectus, qui abstrahit speciem non solum à materia, sed etiam à materialibus conditionibus indiuiduantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitæ sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus visus est magis cognoscitiuus, quia est minus materialis, vt supra dictum est.* Et inter ipsos intellectus tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior.

*li. 9. Met. text. 20. in 3.* 436

*lib. 1. de ani. text. 77. to. 2.*

35

80

** lib. 2. de ani. text. 124. t. 2.*

*quæst. 78. art. 3.*

Ex his ergo patet, quod si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia: sicut antiqui posuerunt essentiam animæ actu componi ex principiis omnium materialium, vt cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, vt sua essentia sit immaterialiter comprehensiua omnium, prout effectus virtute præexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit e: non autem anima humana, neque etiam angelus. 15

Ad primum ergo dicendum, quod August. ibi loquitur de visione imaginaria, quæ fit per imagines

corpo

corporum. Quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suæ substantiæ: sicut subiectum datur, vt informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit huiusmodi imagines: non quod anima, vel aliquid animæ conuertatur, vt sit hæc, vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his, quæ

eodem loco in arg. citato. sequuntur. † Dicit enim quod seruat aliquid, scilicet non formatum tali imagine, quod libere de specie talium imaginum iudicet. Et hoc dicit esse mentem, vel intellectum. Partem autem, quæ informatur huiusmodi imaginibus, scilicet imaginatiuam, dicit esse communem nobis, & bestiis.

Ad secundum dicendum, quod Aristot. non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui naturales: sed dixit quodammodo animam esse omnia, in quantum est in potentia ad omnia. Per sen-

b sum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad in-

363 telligibilia *e*.

101 Ad tertium dicendum, quod quælibet creatura habet esse finitum, & determinatum. Vnde essentia superioris creaturæ etsi habeat quandam similitudinem inferioris creaturæ, prout communicant in aliquo ge-

c nere: non tamen complete habet similitudinem il-

280 lius *c*: quia determinatur ad aliquam speciem, præter quam est species inferioris creaturæ. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium, quantum ad omnia, quæ in rebus inueniuntur, sicut vniuersale principium omnium.

418 Art. 3. *Vtrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter vnitas?*

*ver. q. 10. art. 6. & quol. 8. a. 3. & opus. 3. c. 81.* AD tertium sic proceditur. Videtur, quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregorius * in homilia Ascensionis, quod homo habet commune cum angelis intelligere. Sed angeli intelligunt omnia naturaliter per formas inditas. Vnde in lib. de † caus. dicitur, quod omnis intelligentia est plena formis. Ergo & anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

**hom. 29. in Euang. nō remote à prin.*

*† Propos. 10. in princip. habetur inter opera Arist. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, Anima intellectiua est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata à Deo sub formis, ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiua est creata à Deo sub speciebus intelligibilibus. Et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

¶ 3. Præterea, Nullus potest verum respondere, nisi de eo, quod scit. Sed aliquis etiam idiota non habens

habens scientiam acquisitā respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur: vt narratur in Menone Platonis * de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem. Quod non esset nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas. *declinando ad mediū illius.*

SED contra est, quod Philosophus dicit in tertio de anima, * de intellectu loquens, quod est sicut tabula, in qua nihil est scriptum. *lib. 3. de ani. text. 14. to. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod cum forma sit principium actionis, oportet vt eo modo se habeat aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam: sicut si moueri sursum est ex leuitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leue solum in potentia: quod autem actu sursum fertur, esse leue in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum, quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur, vt sentiat quidem per actiones sensibilium in sensum, vt intelligat autem per disciplinam, aut inuentionem. Vnde oportet dicere, quod anima cognoscitiua sit in potentia tam ad similitudines, quæ sunt principia sentiendi, quam ad similitudines, quæ sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristotel.* posuit, quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes. Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundùm formam propter aliquod impedimentum, sicut leue si impediatur sursum ferri: propter hoc Plato posuit, quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per vnionem corporis impeditur ne possit in actum exire. Sed hoc non videtur conuenienter dictum. Primo quidem, quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile, quod huius naturalis notitiæ tantam obliuionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliuiscitur ea, quæ naturaliter cognoscit: sicut quod omne totum sit maius sua parte, & alia huiusmodi. Præcipue autem hoc videtur esse inconueniens, si ponatur esse animæ naturale corpori vniri, vt supra habitum est.* Inconueniens enim est, quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id, quod est sibi secundum naturam. Secundo manifestè apparet huius positionis falsitas ex hoc, *lib. 3. de ani. text. 14. to. 2.* *quæst. 76. art. 1.*

hoc, quod deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum, quæ apprehenduntur secundum illum sensum: sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est, quod omnia non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad primum ergo dicendum, quod homo quidem conuenit cum angelis in intelligendo: deficit tamen ab eminentia intellectus eorum, sicut & corpora inferiora, quæ tantum existunt, secundum Greg.* deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas, quas non habet: materia autem cœlestium corporum est totaliter completa per formam: ita quod non est in potentia ad aliam formam, vt supra habitum est.* Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam: intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.

*loco citato in argum.*

*quæs. 66. ar. 2.*

Ad secundum dicendum, quod materia prima habet esse substantiale per formam, & ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma e: alioquin non esset
141 in actu. Sed vna tamē forma existens est in potentia ad
338 alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem. Et ideo non est simile.

e

Ad tertium dicendum, quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Vnde cum verum respondet de his, de quibus secundo interrogatur, hoc non est, quia prius ea nouerit, sed quia tunc ea de nouo addiscit. Nihil enim refert, vtrum ille, qui docet proponendo, vel interrogando, procedat de principiis communibus ad conclusiones. Vtrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

419 Art. 4. *Vtrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. Omne enim, quod per participationem est tale, causatur ab eo, quod est per essentiam tale: sicut quod est ignitum, reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiua secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia. Intellectus enim in actu quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea, quæ secundum se, & per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causæ animæ intel

*locis sup. art. 1. citatis.*

intellectiuæ, quod actu intelligat: intellecta autem in actu per essentiam suam sunt formæ sine materia existentes. Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, causantur à formis aliquibus separatis.

¶ 2. Præterea, Intelligibilia se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia, quæ sunt in actu extra animam, sunt causæ ipsorum sensibilium, quæ sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles, quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Huiusmodi autem non sunt nisi formæ à materia separatæ. Formæ igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

¶ 3. Præterea, Omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster prius in potentia existens, postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu, qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles, quibus actu intelligimus.

SED contra est, quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum. Quod patet esse falsum ex hoc præcipue, quod qui caret sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

RESPONDEO dicendum, quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere aliquibus formis, vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, sicut dictum est,* posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes; sicut formam hominis, quam nominabat per se hominem: & formam, vel idæam equi, quam nominabat per se equum: & sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari, & ab anima nostra, & à materia corporali. Ab anima quidem nostra ad cognoscendum: à materia vero corporali ad essendum: vt sicut materia corporalis per hoc, quod participat idæam lapidis, fit hic lapis; ita intellectus noster per hoc, quod participat idæam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem idææ fit per aliquam similitudinem ipsius ideæ in participante ipsam per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles, quæ sunt in materia corporali, effluere ab idæis, sicut quasdam earum similitudines: ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam

*ar. 1. huius quæst.*

dam

dam idæarum ab eis effluentes. Et propter hoc, vt supra dictum est *, sciencias, & diffinitiones ad idæas referebat. Sed quia contra rationem rerum sensibilium est, quod earum formæ subsistant absque materiis, vt Arist. * multipliciter probat. Ideo Auic. hac positione remota posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species, non quidem per se subsistere absquo materia, sed præxistere immaterialiter in intellectibus separatis. A quorum primo deriuantur huiusmodi species in sequentem: & sic de aliis vsque ad vltimum intellectum separatum, quem nominat intellectum agentem. A quo, vt ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, & formæ sensibiles in materiam corporalem. Et sic in hoc Auicen. cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt à quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere.* Auic. vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Auicen. ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquam desinit actu intelligere, sed indiget vt iterato se conuertat ad recipiendum de nouo *e*. Vnde non ponit scientiam animæ naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idæarum immobiliter in anima permanere *e*. Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori vniretur. Non enim potest dici, quod anima intellectiua corpori vniatur propter corpus: quia nec forma est propter materiam *e*, nec motor propter mobile, sed potius è conuerso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectiuæ ad eius propriam operationem, quæ est intelligere: quia secundum esse suum à corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, & non acciperet eas ex sensibus: non indigeret corpore ad intelligendum: vnde frustra corpori vniretur.

*ar. 1. huius quæs.*

*li 7. Met. à tex. 44. vsque ad 38. to. 3.*

*vt refert. Arist. 1. met. t. 6. & 25. t. 3.*

394

418

443

Si autem dicatur, quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea, quorum species intelligibiles à principiis separatis recipit: hoc non videtur sufficere. Quia huiusmodi excitatio non videtur necessaria animæ, nisi in quantum est consopita secundum Platonicos quodammodo, & obliuiosa propter vnionem ad corpus *e*: & sic sensus non proficerent animæ intellectiuæ, nisi ad tollendum impedimentum, quod animæ prouenit ex corporis

579

ris vnione. Remanet igitur quærendum, quæ sit causa vnionis animæ ad corpus. Si autem dicatur secundum Auicen. quod sensus sunt animæ necessarij, quia per eos excitatur, vt conuertat se ad intelligentiam agentem à qua recipit species: hoc quidem non sufficit. Quia si in natura animæ est, vt intelligat per species ab intelligentia agente effluxas: sequeretur quod quandoque anima possit se conuertere ad intelligentiam agentem, ex inclinatione suæ naturæ, vel etiam excitata per alium sensum, vt conuertat se ad intelligentiam agentem, ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet. Et sic cæcus natus posset habere scientiam de coloribus: quod est manifeste falsum. Vnde dicendum est, quod species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit, non effluunt à formis separatis.

Ad primum ergo dicendum, quod species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium, & materialium, à quibus scientiam colligimus, vt Dion.* dicit. ** c. 7. de diu. nom. inter pri. & med.*

Ad secundum dicendum, quod res materiales secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu: non autem actu intelligibiles. Vnde non est simile de sensu & intellectu.

Ad tertium dicendum, quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, id est per intellectum agentem, qui est virtus quædam animæ nostræ, vt dictum est *: non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam propriam proximam, sed forte sicut per causam remotam. *q. 79. a. 4.*

Art. 5. *Vtrum anima intellectiua cognoscat res immateriales in rationibus æternis?* 420

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod anima intellectiua non cognoscat res immateriales in rationibus æternis. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis & per prius cognoscitur. Sed anima intellectiua hominis in statu præsentis vitæ non cognoscit rationes æternas, quia non cognoscit ipsum Deum in quo rationes æternæ existunt, sed ei sicut ignoto coniungitur: vt Dionys. dicit in 1. cap. mysticæ Theolog. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus æternis. *inf. q. 88. ar. 3. ad 1. & ver. q. 8. ar. 7. ad 6. & q. 10. a. 1. cor. & ad 6. & a. 8. cor.*

¶ 2. Præterea, Rom. 1. dicitur, quod inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt conspiciuntur. Sed inter inuisi-

inuisibilia Dei numerantur rationes æternæ. Ergo rationes æternæ per creaturas materiales cognoscuntur: & non è conuerso.

¶ 3. Præterea, Rationes æternæ nihil aliud sunt quam ideæ. Dicit enim August. in lib. 83. q.* quod ideæ sunt rationes stabiles rerum in mente diuina existentes. Si ergo dicatur, quo anima intellectiua cognoscit omnia in rationibus æternis, redibit opinio Platonis, qui posuit omnẽ scientiam ab ideis deriuari.

*lib. 83. q. 46. à medio illius, to. 4.*

SED contra est, quod dicit August.* 12. confess. Si ambo videmus verum esse quod dicis, & ambo videmus verum esse quod dico, vbi quæso id videmus? Nec ego vtique in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiua omnia vera cognoscit in rationibus æternis.

*lib. 12. conf. c. 25. à med. illius, to. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut August. dicit in 2.* de doct. Christiana, qui Philosophi vocantur, si qua forte vera, & fidei nostræ accommoda dixerunt: ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in vsum nostrum vendicanda sunt. Habent enim doctrinæ Gentilium quædam simulata, & superstitiosa figmenta, quæ vnusquisque nostrum de societate gentilium exiens debet euitare. Et ideo August. qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua inuenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit. Quæ vero inuenit fidei nostræ aduersa, in melius commutauit. Posuit autem Plato,* sicut supra dictum est †, formas rerum per se subsistere à materia separatas, quas ideas vocabat: per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere: vt sicut materia corporalis per participationem ideæ lapidis fit lapis: ita intellectus noster per participationem eiusdem ideæ cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum à fide, quod formæ rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt: dicentes per se vitam, aut per se sapientiam esse quasdam substantias creatrices e: vt Dionys. dicit 11.* cap. de diu. nom. ideo August. in lib. 83. quæst. posuit † loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente diuina existere, secundum quas omnia formantur: & secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit. Cum ergo quæritur vtrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat, dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Vno modo sicut in obiecto cognito, sicut aliquis videt in speculo

*lib. 2. de doct. chr. c. 39. in fine. to. 3.*

*vt patet ex lib. 1. Met. te. 6 in Arist. † ar. præced.*

*136*

*c. 11. aliquantulũ à med.*

*† lib. 83. q. 46. t. 4.*

culo ea quorum imagines in speculo resultant & hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis. Sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati qui Deum vident, & omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quæ videntur per solem: & sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis: per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quædam participata similitudo luminis increati *e*, in quo continentur rationes æternæ. Vnde in Psalm. dicitur: Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona? Cui quæstioni Psalm. respondet, dicens, Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. Quasi dicat, Per ipsam sigillationem diuini luminis in nobis omnia demonstrantur. Quia tamen præter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles à rebus acceptæ ad scientiam de rebus materialibus habendam: ideo non per solam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus: sicut Platonici posuerunt, quod sola idæarum participatio sufficit ad scientiam habendam. Vnde August. dicit in * 4. de Trin. Numquid quia Philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri: propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sunt animalium genera, quæ semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæsierunt? Quod autem August. non sic intellexerit, omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsæ rationes æternæ videantur: patet per hoc, quod ipse dicit * in lib. 83. quæst. quod rationalis anima non omnis, & quæcumque, sed quæ sancta & pura fuerit, asseritur illi visioni, scilicet rationum æternarum esse idonea: sicut sunt animæ bonorum.

*lib. 4 de trin. c. 16. to. 3.*

*q. 46 non procul. à fin. to. 4.*

Et per hæc patet responsio ad obiecta.

*Art. 6. Vtrum intellectiua cognitio accipiatur à rebus sensibilibus?*

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod intellectiua cognitio non accipiatur à rebus sensibilibus. Dicit enim Aug. * in lib. 83. quæst. quod non est expectanda sinceritas veritatis à corporis sensibus. Et hoc probat dupliciter. Vno modo per hoc, quod omne quod corporeus sensus attingit, sine vlla intermissione temporis commutatur. Quod autem non manet, percipi

*ver. q. 10. ar. 6. & opus. 3. c. 81. & 82.*
** q. 9. in prin.*

percipi non poteſt. Alio modo per hoc, quod omnia, quæ per corpus ſentimus, etiam cum non adſunt ſenſibus, imagines tamen eorum patimur, vt in ſomno, vel furore. Non autem ſenſibus diſcernere valemus, vtrum ipſa ſenſibilia vel imagines eorum falſas ſentiamus, Nihil autem percipi poteſt quod à falſo non diſcernitur. Et ſic concludit, quod non eſt expectanda veritas à ſenſibus. Sed cognitio intellectualis eſt apprehenſiua veritatis. Non ergo cognitio intellectualis eſt expectanda à ſenſibus.

*lib. 12. c. 16. in medio, to. 3.* ¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit * 12. ſuper Geneſ. ad lit. Non eſt putandum facere aliquid corpus in ſpiritum, tanquam ſpiritus corpori facienti materiæ vice ſubdatur. Omni enim modo præſtantior eſt qui facit, ea re de qua aliquid facit. Vnde concludit, quod imaginem corporis non corpus in ſpiritu, ſed ipſe ſpiritus in ſeipſo facit. Non ergo intellectualis cognitio à ſenſibus deriuatur.

¶ 3. Præterea, Effectus non ſe extendit vltra virtutem ſuæ cauſæ. Sed intellectualis cognitio ſe extendit vltra ſenſibilia. Intelligimus enim quædam, quæ ſenſu percipi non poſſunt. Intellectualis ergo cognitio non deriuatur à rebus ſenſibilibus.

*l. 1. Met. c. 1. to. 3.* SED contra eſt, quod Philoſophus probat * primo metaphyſicor. & in fine † poſter. quod principium noſtræ cognitionis eſt à ſenſu.

*† lib. 2. poſter. te. 27. to. 1.* RESPONDEO dicendum, quod circa iſtam quæſtionem triplex fuit philoſophorum opinio. Democritus enim poſuit, quod nulla eſt alia cauſa cuiſlibet noſtræ cogitationis, niſi cum ab his corporibus, quæ cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas noſtras, vt Auguſt. † dicit in epiſtola ſua ad Dioſcorum. Et Ariſt. etiam dicit in lib. de ſom. * & vigil. quod Democritus poſuit cognitionem fieri per idola & defluxiones. Et huius poſitionis ratio fuit: quia tam ipſe Democritus, quam alij antiqui naturales non ponebant intellectum differre à ſenſu *e*, vt Ariſt. dicit † in lib. de ani. Et ideo, quia ſenſus immutatur à ſenſibili, arbitrabantur omnem noſtram cognitionem fieri per ſolam immutationem à ſenſibilibus. Quam quidem immutationem Democritus aſſerebat fieri per imaginum defluxiones. Plato vero è contrario poſuit intellectum differre à ſenſu *e*: & intellectum quidem eſſe virtutem immaterialem organo corporeo non vtentem in ſuo actu. Et quia incorporeum non poteſt immutari à corporeo, poſuit quod cognitio intellectualis non ſit per immutationem intellectus à ſenſibilibus, ſed per participationem formarum intelligi

*† Aug. t. 2. ep. 56. à medio.*
** lib. de diui. per ſom. c. 2. ante medium. t. 2.*
417
*† lib. 2. de ani. text. 150. & 151. to. 2.*
364

ligibilium separatarum, vt dictum est. * Sensum etiam posuit virtutem quandam per se operantem. Vnde nec ipse sensus, cum sit quædam vis spiritualis, immutatur à sensibilibus, sed organa sensuum à sensibilibus immutantur. Ex qua immutatione anima quodammodo excitatur: vt in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur August. * 12. super Genes. ad lit. vbi dicit quod corpus non sentit, sed anima per corpus: quo velut nuntio vtitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio à sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter à sensibilibus rebus: sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum: & similiter sensus excitant animam intellectiuam ad intelligendum. Arist. * autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre à sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animæ tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitiuæ partis. Quia igitur non est inconueniens, quod sensibilia, quæ sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum: in hoc Arist. cum Democrito concordauit, quod operationes sensitiuæ partis causentur per impressionem sensibilium in sensum: non per modum defluxionis, vt Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam & Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, vt patet in 1. * de generatione. Intellectum vero posuit Arist. † habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream e. Et ideo ad causandam ietellectualem operationem secundum Arist. non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius: quia agens est honorabilius patiente, vt * ipse dicit. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, vt Plato posuit: sed illud superius, & nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, * quod facit phantasmata à sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cuiusdam. Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio à sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem: non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis, & perfecta

*ar. 4. & 5. praced.*

*lib. 12. c. 24. in medio, to. 3.*

*lib. 2. de ani. text. 152. to. 2.*

*lib. 1. de gen. te. 56 & seqq.*

† *lib. 1. de ani. te. 12. to. 2.*

569

470

* *l. 3. de ani. te 19. to. 2.*

*q. 79. a. 3. & 4.*

causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ.

Ad primum ergo dicendum, quod per verba illa August. datur intelligi, quod veritas non sit totaliter à sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, & discernamus ipsas

417 res à similitudinibus rerum *e*.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem, quæ est animæ solius, eadem ratione vsus est Augustinus ad ostendendum, quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam: sed hoc facit ipsa anima, qua vtitur Aristot. * ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum: quia scilicet, agens est honorabilius patiente. Et proculdubio oportet secundum hanc positionem in vi imaginatiua ponere, non solum potentiam passiuam, sed etiam actiuam. Sed si ponamus secundum opinionem Aristot. † quod actio virtutis imaginatiuæ sit coniuncta, nulla sequitur difficultas: quia corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum, vt ens in actu ad ens in potentia: sicut coloratum in actu ad pupillam, quæ colorata est in potentia. Posset tamen dici, quod quamuis prima immutatio virtutis imaginariæ sit per motum sensibilium, quia phantasia est motus factus secundum sensum: vt dicitur in lib. * de anima: tamen est quædam operatio animæ in homine, quæ diuidendo & componendo format diuer-

425 sas rerum imagines, etiam quæ non sunt à sensibus

244 acceptæ *e*. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

422 Ad tertium dicendum, quod sensitiua cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio vltra sensitiuam se extendit.

*lib. 3. de ani. tc. 19 t. 2. † lib. 2. de ani. tex. 151. & 255. & sq. ad fi. lib. & lib. de somn. & vig. c. 1. to. 2. * lib. 2. de ani. text. 161. to. 2.*

*c*

*inf q. 87. a. 1 & 2. Et 3. q. 11. ar. 2. & q. 161. ar. 2. cor. & 2. con. c. 59. & 72. co. 7. & li. 4. c. 11. co. 1. fi. Et 1. Cor. 13. lc. 3. co. 3.*

## Art 7. *Vtrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non conuertendo se ad phantasmata?*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non conuertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc, quod intellectus actu intelligat,

gat, absque hoc, quod ad phantasmata se conuertat.

¶ 2. Præterea, Magis dependet imaginatio à sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non conuertendo se ad phantasmata.

¶ 3. Præterea, Incorporalium non sunt aliqua phantasmata: quia imaginatio, tempus, & continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi conuerteretur ad phantasmata: sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum. Intelligimus enim veritatem ipsam, & Deum & angelos.

SED contra est, quod Philosophus dicit in * 3. de anima, quod nihil sine phantasmate intelligit anima. *lib. 3. de ani. text. 30. to. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est intellectum secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi conuertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem, quia cum intellectus sit vis quædam non vtens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiæ vtentis organo corporali. Vtuntur autem organo corporali sensus, & imaginatio, & aliæ vires pertinentes ad partem sensitiuam. Vnde manifestum est, quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de nouo, sed etiam vtendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis, & cæterarum virtutum. Videmus enim, quod impedito actu virtutis imaginatiuæ per læsionem organi, vt in phreneticis: & similiter impedito actu memoratiuæ virtutis, vt in lethargicis e: impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scientiam præaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest: quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum: in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam, quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Huius autem ratio est: quia potentia cognoscitiua proportionatur cognoscibili. Vnde intellectus angeli, qui est totaliter à corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis à corpore separata, & per hu-



425

huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas, siue natura in materia corporali existens: & per huiusmodi naturas visibilium rerum, etiam in inuisibilium rerum aliquam
424 cognitionem ascendit *e*. De ratione autem huius naturæ est, quod in aliquo indiuiduo existat: quod non est absque materia corporali. Sicut de ratione naturæ lapidis est, quod sit in hoc lapide: & de ratione naturæ equi est, quod sit in hoc equo: & sic de aliis. Vnde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei cognosci non potest complete, & vere, nisi secundum quod cognoscitur, vt in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum & imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc, quod intellectus intelligat suum obiectum proprium, quod conuertat se ad phantasmata, vt speculetur naturam vniuersalem in particulari existentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilium subsisterent non in particu-
419 laribus secundum Platonicos *e*: non oporteret, quod intellectus noster semper intelligendo conuerteret se ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum, quod species conseruatæ in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra di-
*q.79.a.6. & 7.* ctum est.* Vnde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conseruatio specierum: sed oportet quod eis vtamur secundum quod conuenit rebus, quarum sunt species: quæ sunt naturæ in particularibus existentes.

Ad secundum dicendum, quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis. Vnde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particulari, sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum, quod incoporea quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur à nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata: sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei, circa quam veritatem speculamur. Deum
*Elicitur ex c. 1. de d. n. nom.* autem, vt Dionys. dicit,* cognoscimus vt causam, & per excessum & per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus, nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus conuerti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

Art.

Art. 8. *Vtrum iudicium intellectus impediatur per ligamentum sensus?* 423

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod iudicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed iudicium intellectus est supra sensum. Ergo iudicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

*2.2. quaest. 154. a. 5. co. & q. 272. a. 1. & ver. q. 12. ar. 3. & 3. de anima. le 7. col. fi.*

¶ 2. Præterea, Syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, vt dicitur in lib. de somno & vigil. * Contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur iudicium intellectus per ligamentum sensus.

** c. 1. & 4. to. 2.*

SED contra est, quod in dormiendo ea, quæ contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum, vt August. in * 12. super Genes. ad lit. dicit. Hoc autem non esset, si homo in dormiendo liberum vsum rationis & intellectus haberet. Ergo impeditur rationis vsus per ligamentum sensus.

*lib. 12. c. 15. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, * proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis *e*. Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia, quæ ad rem pertinent cognoscantur, & præcipue si ignoraretur id quod est terminus, & finis iudicii. Dicit autem Philos. in * 3. de cælo, quod sicut finis factiuæ scientiæ est opus, ita naturalis scientiæ finis est, quod videtur principaliter secundum sensum. Faber enim non quærit cognitionem cultelli, nisi propter opus, vt operetur hunc particularem cultellum. Et similiter naturalis non quærit cognoscere naturam lapidis & equi, nisi vt sciat rationem eorum, quæ videntur secundum sensum. Manifestum est autem, quod non posset esse perfectum iudicium fabri de cultello, si opus ignoraret. Et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiæ naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorarentur. Omnia autem quæ in præsenti statu intelligimus, cognoscimus à nobis per comparationem ad res sensibiles naturales *e*. Vnde impossibile est, quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum cum ligamento sensus *e*, per quem res sensibiles cognoscimus.

*art. præc.* 422

*lib. 3. de cæl. text. 61. to. 2.*

412 495 437

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo à sensu, & eius obiecta prima & principalia in sensibilibus fundantur. Et ideo necesse est, quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus.

*a*

Ad secundum dicendum, quod sensus ligatur in dormientibus propter euaporationes quasdam, & fumositates resolutas, vt dicitur in lib. * de somno & vigil. Et ideo secundum dispositionem huiusmodi euaporationum contingit esse ligamentum sensus maius vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum; ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio: ita vt nulla appareant phantasmata: sicut præcipue accidit, cum aliquis incipit dormire post multum cibum & potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta & inordinata: sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur apparent phantasmata ordinata, sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, & in hominibus sobriis, & habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte soluitur: ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quæ videt somnia esse, quasi diiudicans inter res, & rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus. Et ideo licet aliquas similitudines discernat à rebus: tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus soluitur, & imaginatio in dormiendo, liberatur iudicium intellectus: non tamen ex toto. Vnde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper cognoscunt se in aliquo defecisse.

*l. de som. & vig. c. 4. to. 2.*

## QVAESTIO LXXXV.

*De modo & ordine intelligendi, in octo articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de modo & ordine intelligendi.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum intellectus noster intelligat abstrahendo species à phantasmatibus?

¶ Secundo, vtrum species intelligibiles abstractæ à phantasmatibus se habeant ad intellectum nostrum, vt quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur?

¶ Tertio, vtrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis vniuersale?

¶ Quarto, vtrum intellectus noster possit multa simul intelligere?

¶ Quinto, vtrum intellectus noster intelligat componendo, & diuidendo?

¶ Sexto, vtrum intellectus possit errare?

¶ Septimo, vtrum vnus possit eamdem rem melius intelligere, quam alius?

¶ Octauo,

¶ Octauo, vtrum intellectus noster per prius cognoscat indiuisibile quam diuisibile?

Art. I. *Vtrum intellectus noster intelligat res corporeas, & materiales per abstractionē à phantasmatibus?* 424

AD primum sic proceditur. Videtur, quod intellectus noster non intelligat res corporales, & materiales per abstractionem à phantasmatibus. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formæ autem rerum materialium non sunt abstractæ à particularibus: quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum à phantasmatibus: erit falsitas in intellectu nostro. *Inf. q. 27. a. 2. ad 2. & q. 101. a. 1. & 1. & q. 61. ar. 2.*

¶ 2. Præterea, Res materiales sunt res naturales, in quarum diffinitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in diffinitione eius. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est indiuiduationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem vniuersalis à particulari, quod est abstrahere species intelligibiles à phantasmatibus.

¶ 3 Præterea, In tertio de anima * dicitur, quod phantasmata se habent ad animam intellectiuam, sicut colores ad visum. Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum à coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur à phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum. *lib. 3. de ani. text. 18. to. 2.*

¶ 4. Præterea, Vt dicitur in * 3. de anima, in intellectiua anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis, & agens. Sed abstrahere à phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species iam abstractas: sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores: quod non abstrahit aliquid à coloribus: sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo à phantasmatibus. *lib. 3. de ani. tex. 17. & 18. to. 2.*

¶ 5. Præterea, Philsophus in * 3. de anima dicit, quod intellectus intelligit species in phantasmatibus. Non ergo eas abstrahendo. *lib. 3. de ani. tex. 31. & 39. to. 2.*

SED contra est, quod dicitur in 3. de anima, * quod sicut res sunt separabiles à materia, sic circa intellectum sunt. Ergo oportet quod materialia intelligantur, in quantum à materia abstrahuntur, & à similitudinibus materialibus, quæ sunt phantasmata. ** lib. 3 de ani. tex. 11. to. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra

q. 84. art. 7. & q. 80. ar. 2. dictum est *, obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitiuæ. Est autem triplex gradus cognoscitiuæ virtutis. Quædam enim cognoscitiua virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitiuæ potentiæ est forma, prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est indiuiduationis principium, ideo omnis potentia sensitiuæ partis est cognoscitiua particularium tantum. Quædam autem virtus cognoscitiua est, quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiæ coniuncta: sicut intellectus angelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitiuæ obiectum est forma sine materia subsistens. Etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in seipsis, vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet. Non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quædam virtus animæ, quæ est forma corporis, q. 76. a. 1. vt ex supra dictis patet.* Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali indiuidualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia indiuiduali, non prout est in tali materia: est abstrahere formam à materia indiuiduali, quam repræsentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere, quod intellectus noster intelligit materialia abstragendo à phantasmatibus: & per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem deuenimus: sicut è contra angeli, per immaterialia materialia cognoscunt. * l. 1. met. in Arist. tex. 6. Plato vero attendens solum immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo vnitus: posuit obiectum intellectus, idæas separatas; & quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, vt supra dictum est. * q. 84. a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod abstrahere contingit dupliciter. Vno modo per modum compositionis & diuisionis: sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis: sicut cum intelligimus vnū, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum, ea quæ secundum rem non sunt abstracta secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum, quæ non sunt abstracta secundum rem, 425 non habet falsitatem e, vt in sensu apparet. Si enim dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione, vel in

oratione

oratione. Si vero consideremus colorem, & proprietatem eius, nihil considerantes de pomo colorato, vel sic, quod intelligimus voce exprimamus: erit absque falsitate opinionis & orationis. Pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico, quod ea quæ pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi: possunt considerari sine principiis indiuidualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere vniuersale à particulari, vel speciem intelligibilem à phantasmatibus. Considerare scilicet naturam speciei absque consideratione indiuidualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur. Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quàm sit: verum est, si ly aliter, referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quàm sit *e*. Vnde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis à materia, vt intelligeret eam non esse in materia, vt Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly aliter, accipiatur ex parte intelligentis. Est enim absque falsitate, vt alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo: quia intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis.

*c 79*
*61 c d*
*430*

Ad secundum dicendum, quod quidam putauerunt quod species rei naturalis sit forma solum, & quod materia non sit pars speciei *e*. Sed secundum hoc in diffinitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis & signata vel indiuidualis. Communis quidem, vt caro & os, indiuidualis autem vt hæ carnes & hæc ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis à materia sensibili indiuiduali, non autem à materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus & his ossibus, quæ non sunt de ratione speciei, sed partes indiuidui, vt dicitur in * 7. metaphys. & ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum à carnibus, & ossibus. Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum à materia sensibili, non solum indiuiduali, sed etiam communi: non tamen à materia intelligibili communi, sed solum indiuiduali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis, secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido & frigido, duro & molli, &

*363*
*l. 7. Met. tex. 34. & 35. 10. 3.*

P 5

per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine indiuidualibus conditionibus: secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

Ad quintum dicendum, quod intellectus noster & abstrahit species intelligibiles à phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in vniuersali: & tamen intelligit eas in phantasmatibus: quia non potest intelligere ea quorum species abstrahit, nisi conuertendo se ad phantasmata, vt supra dictum est.* q. praeced. ar. 6.

*Art. 2. Vtrum species intelligibiles à phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum, sicut id quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur?* 415

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod species intelligibiles à phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum, sicut id quod intelligitur. Intellectum enim in actu est in intelligente: quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu.

*4. con. ca. 11. col. 2. & ver. q. 2. a. 6. c. fi. & po. q. 7. ar. 5. co. & q. 8. art. 1. co. 2. & opus. 3. c. 85.*

¶ 2. Præterea, Intellectum in actu oportet in aliquo esse: alioquin nihil esset. Sed non est in re, quæ est extra animam: quia cum res quæ est extra animam, sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu, sit in intellectu. Et ita nihil est aliud, quam species intelligibilis prædicta.

¶ 3. Præterea, Philosophus dicit in * 1. Periher. quod voces sunt notæ earum, quæ sunt in anima, passionum. Sed voces significant res intellectas. Id enim voce significamus, quod intelligimus. Ergo ipsæ passiones animæ, scilicet species intelligibiles, sunt ea quæ intelliguntur in actu. *lib. 1. periher. c. 1. to. 1.*

SED contra, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur, sed id, quo intellectus intelligit.

RESPONDEO dicendum, quod quidam posuerunt quod vires quæ sunt in nobis cognoscitiuæ, nihil cognoscunt, nisi proprias passiones: puta, quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam: & secundum hoc species huiusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed hæc opinio manifeste apparet falsa ex

duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quæ intelligimus, & de quibus sunt scientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus, essent solum species, quæ sunt in anima: sequeretur, quod scientiæ omnes non essent de rebus, quæ sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quæ sunt in anima: sicut secundum Platonicos omnes scientiæ sunt de idæis: quas ponebant

410. bant esse intellectas in actu *e*. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium, omne quod videtur, esse verum. Et similiter, quod contradictoriæ essent simul veræ. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid secundum quod potentia cognoscitiua afficitur. Semper ergo iudicium potentiæ cognoscitiuæ erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione secundum quod est: & ita omne iudicium erit verum. Puta, si gustus non sentit nisi propriam passionem: cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit. Et similiter si ille, qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit. Vterque enim iudicabit secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio æqualiter erit vera, & vniuersaliter omnis acceptio. Et ideo dicendum est, quod species intelligibilis se habet ad intellectum, vt quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit

li. 9. Metaph. tex. 36. to. 3. duplex actio: sicut dicitur * 9. Metaph. vna quæ manet in agente, vt videre & intelligere: & altera quæ transit in rem exteriorem, vt calefacere, & secare *e*:

418 vtraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam prouenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti: actionis: vt calor calefaciens est similitudo calefacti similiter forma, secundum quam prouenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Vnde similitudo rei visibilis, est secundum quam visus videt: & similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur: secundum eamdem reflexionem intelligit & suum intelligere, & speciem

411 qua intelligit *e*. Et sic species intellecta, secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est simili-

432 tudo *e*. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinio-

418 ne: quia ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim, quod anima per terram, quæ in ipsa erat, cognosceret terram, quæ extra ipsam erat: & sic de

417. aliis *e*. Si ergo accipiamus speciem terræ loco ter-

ræ,

ræ, secundum doctrinam * Aristot. qui dicit, quod *lib. 3. de* lapis non est in anima, sed species lapidis: sequeretur *ani. tex.* quod anima per species intelligibiles cognoscat res *38. to. 2.* quæ sunt extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, in quantum similitudo rei intellectæ est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu *e*. Vnde non sequitur, quod species intelligibilis abstracta, sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius. *b* 280 430

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quæ intelligitur, & hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur vniuersale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, & abstractio seu vniuersalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio vniuersalitatis, non est nisi in singularibus: sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio vniuersalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quæratur vbi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus: in quantum in visu est similitudo coloris, & non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine: sed quod humanitas apprehendatur sine indiuidualibus conditionibus, quod est ipsum abstrahi, ad quod sequitur intentio vniuersalitatis: accidit humanitati *e*, secundum quod percipitur ab intellectu: in quo est similitudo naturæ speciei, & non indiuidualium principiorum. *c* *e. x*

Ad tertium dicendum quod in parte sensitiua inuenitur duplex operatio. Vna secundum solam immutationem. Et sic perficitur operatio sensus, per hoc quod immutatur à sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginatiua format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visæ. Et vtraque hæc operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secũdum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus format secundo vel diffinitionem, vel diuisionem, vel compositionem, quæ per vocem significatur. Vnde ratio quam significat nomẽ, est diffinitio: & enunciatitio significat compositionem & diuisionem intellectus. Non ergo vices significant ipsas

ipsas species intelligibiles: sed ea quæ intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

426 Art. 3. *Vtrum magis vniuersalia sint priora in nostra cognitione intellectuali?*

126 AD tertium sic proceditur. Videtur, quod magis vniuersalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali *e*. Quia ea quæ sunt priora & notiora secundum naturam, sunt posteriora & minus nota secundum nos. Sed vniuersalia sunt priora secundum naturam: quia prius est à quo non conuertitur subsistendi consequentia. Ergo vniuersalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.

¶ 2. Præterea, Composita sunt priora quoad nos, quam simplicia. Sed vniuersalia sunt simpliciora. Ergo sunt posterius nota quoad nos.

*li. 1. phys. tex. 5. t. 2.* ¶ 3. Præterea, Philos. dicit in * 1. Physic. quod diffinitum prius cadit in cognitione nostra, quam partes diffinitionis. Sed vniuersaliora sunt partes diffinitionis minus vniuersalium: sicut animal est pars diffinitionis hominis. Ergo vniuersalia sunt posterius nota quoad nos.

¶ 4. Præterea, Per effectus deuenimus in causas & principia. Sed vniuersalia sunt quædam principia. Ergo vniuersalia sunt posterius nota quoad nos.

*li. 1. phys. tex. 4. t. 2.* SED contra est, quod dicitur in * primo physic. quod ex vniuersalibus in singularia oportet deuenire.

RESPONDEO dicendum, quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiua aliquo modo à sensitiua primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem vniuersalium: necesse est quod cognitio singularium quoad nos, prior sit quam vniuersalium cognitio. Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius peruenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam & actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quem peruenit intellectus, est scientia completa: per quam distincte, & determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, & quodammodo in potentia. Vnde Philosophus dicit in * 1. Physic. quod sunt primo nobis manifesta, & certa confusa magis. Posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia & elementa. Manifestum est autem, quod cognoscere aliquid, in quo plura

*l. 1. phys. tex. 3. t. 2.*

plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia vniuscuiusque eorum, quæ continétur in illo: est cognoscere aliquid sub confusione quadam: Sic autem potest cognosci tam totum vniuersale in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale. Vtrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto vniuersali, est habere cognitionem de re minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal, in quantum est animal: cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale: quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quam cognoscere hominem. Et eadem ratio est, si comparemus quodcumque magis vniuersale ad minus vniuersale. Et quia sensus exit de potentia in actum, sicut & intellectus: idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum diiudicamus magis commune, quam minus commune: & secundum locum & secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur à remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal, & prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo: & prius homo quam Sortes vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer à principio prius distinguit hominem à non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine. Et ideo pueri à principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant vnumquemque, vt dicitur in 1. Physic.* Et huius ratio manifesta est: quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia, vt sciat distinctionis principium: sicut qui scit genus, est in potentia, vt sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam, & actum. Est ergo dicendum, quod cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio vniuersalium: sicut congnitio sensitiua, quam cognitio intellectiua. Sed tam secundum sensum, quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis. li. 1. Phys. tex. 5. t. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod vniuersale dupliciter potest considerari *e*. Vno modo secundum quod natura vniuersalis cōsideratur simul cum intentione vniuersalitatis. Et cum intentio vniuersalitatis (vt scilicet vnum & idem habeat habitudinem ad multa) proueniat ex abstractione intellectus: b. 125

opor

oportet quod secundum hunc modum vniuersale fit posterius. Vnde in 1. * de anim. dicitur, quod animal vniuersale aut nihil est, aut posterius est. Sed secundum Plat. qui posuit vniuersalia subsistentia *e*, secundum hanc considerationem vniuersale esset prius quam particularia: quæ secundum eum non sunt nisi per participationem vniuersalium subsistentium, quæ dicuntur ideæ. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout inuenitur in particularibus. Et sic dicendum est, quod duplex est ordo naturæ *e*. Vnus secundum viam generationis & temporis: secundum quam viam ea quæ sunt imperfecta & in potentia, sunt priora. Et hoc modo magis commune est prius secundum naturam. Quod apparet manifeste in generatione hominis & animalis. Nam prius generatur animal, quam homo: vt dicitur in lib. * de gener. Animal. Alius est ordo perfectionis siue intentionis naturæ, sicut actus simpliciter est prius secundum naturam, quam potentia, & perfectum prius quam imperfectum. Et per hunc modum minus commune est prius secundum naturam quam magis commune: vt homo quam Animal. Naturæ enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

*lib. 1. de ani. text. 8. 10. 2.*

34

380

*l. 2. de gener. ani. c. 3. to. 4.*

Ad secundum dicendum, quod vniuersale magis commune comparatur ad minus commune vt totum & vt pars. Vt totum quidem secundum quod in magis vniuersali nõ solum continetur in potentia minus vniuersale, sed etiam alia: vt sub animali non solum homo, sed etiam equus. Vt pars autem secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia: vt homo, non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se, prius est in nostra cognitione quam homo: sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis eius.

Ad tertium dicendum, quod pars aliqua dupliciter potest cognosci. Vno modo absolute, secundum quod in se est. Et sic nihil prohibet prius cognoscere partes, quam totum: vt lapides, quam domum. Alio modo secundum quod sunt partes huius totius. Et sic necesse est, quod prius cognoscamus totum, quam partes *e*. Prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. Sic igitur dicendum est, quod diffinientia absolute considerata, sunt prius nota quam diffinitum: alioquin non notificaretur diffinitum per ea. Sed secundum quod sunt partes diffinitionis, sic sunt posterius

*e*

427

rius nota. Prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quæ sunt de hominis ratione.

Ad quartum dicendum, quod vniuersale secundum quod accipitur cum intentione vniuersalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscẽdis, prout intentio vniuersalitatis consequitur modum intelligendi, qui est per abstractionem. Non autem est necesse, quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi: vt Plato existimauit: cum quandoque cognoscamus causam per effectum, & substantiam per accidentia. Vnde vniuersale sic acceptum secundum sententiam Aristotelis, non est principium *li. 7. met.* essendi, neque substantia, vt patet in * 7. Metaphis. Si *tex. 45.* autem consideremus ipsam naturam generis & speciei *tom. 3.* prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium. Nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii: quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale *c*: sicut ratio animalis à sensitiuo, ratio vero hominis ab intellectiuo. Et inde est, quod vltima naturæ intentio est ad speciem: non autem ad indiuiduum *e*, neque ad genus: quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet quod cuiuslibet causæ vel principii cognitio sit posterior quoad nos: cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles effectus ignotos, quandoque autem è conuerso.

d 371 d 264 488

Art. 4. *Vtrum possimus multa simul intelligere?* 427

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod possimus multa simul intelligere. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius & posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diuersa secundum prius & posterius, sed simul.

¶ 2. Præterea, Nihil prohibet diuersas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem & colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositæ. Ergo nihil prohibet intellectum vnum simul fieri in actu secundum diuersas species intelligibiles. Et sic potest multa simul intelligere.

¶ 3. Præterea, Intellectus simul intelligit aliquod totum: vt hominem vel domum. Sed in quolibet toto continentur multæ partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

*Sup. q. 12. ar. 10. co. & quæst. 58. art. 2. cor. Et 1. dis. 3. q. 3. a. 4 Et 3. dis. 14. a. 2 q. 4. Et 1. cont. ca. 55. & verit. q. 8. ar. 14. Et quo. 7. ar. 2.*

¶ 4. Præterea, Non potest cognosci differentia vnius

vnius ad alterum, nisi simul vtrumque apprehenda-
*lib. 3. de* tur: vt dicitur in lib. * de anima: & eadem ratio est
*ani. text.* de quacumque alia comparatione. Sed intellectus no-
*164.to.2.* ster cognoscit differentiam vnius ad alterum. Ergo
cognoscit multa simul.

*† l.2. To-* SED contra est, quod dicitur in † lib. Topic. quod
*pic.c.4.in* intelligere est vnum, scire vero multa.

*declara-* RESPONDEO dicendum, quod intellectus
*tione loci* quidem potest multa intelligere per modum vnius,
*33.to.1.* non autem multa per modum multorum. Dico quod
per modum vnius vel multorum, per vnam vel plu-
292 res species intelligibiles *e*. Nam modus cuiusque
actionis consequitur formam, quæ est actionis princi-
pium. Quicumque ergo intellectus potest intelligere
sub vna specie, simul intelligere potest. Et inde est
quod Deus omnia simul videt per vnum, quod est
433 essentia sua *e*. Quæcumque vero intellectus per di-
uersas species intelligit, non simul intelligit. Et hu-
ius ratio est: quia impossibile est idem subiectum
perfici simul pluribus formis vnius generis & diuer-
sarum specierum: sicut impossibile est quod idem
corpus secundum idem simul coloretur diuersis colo-
ribus, vel figuretur diuersis figuris. Omnes autem spe-
cies intelligibiles sunt vnius generis: quia sunt per-
fectiones vnius intellectiuæ potentiæ: licet res, qua-
rum sunt species, sint diuersorum generum. Impossi-
bile est ergo, quod idem intellectus simul perficiatur
diuersis speciebus intelligibilibus ad intelligendum
diuersa in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est
supra tempus, quod est numerus motus corporalium
rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium
causat vicissitudinem quandam intelligibilium opera-
tionum, secundum quam vna operatio est prior alte-
253 ra *e*. Et hanc vicissitudinem Aug. nominat tempus,
*l.8.c.20.* cum dicit * 8. super Genes. ad litteram, quod Deus
*& 22.t.3.* moueat creaturam spiritualem per tempus.

Ad secundum dicendum, quod non solum oppositæ
formæ non possunt esse in eodem subiecto: sed nec
quæcumque formæ eiusdem generis, licet non sint
oppositæ: sicut patet per exemplum inductum de
416 coloribus & figuris *e*.

Ad tertium dicendum, quod partes possunt intel-
ligi dupliciter. Vno modo sub quadam confusione,
prout sunt in toto. Et sic cognoscuntur per vnam for-
mam totius. Et sic simul cognoscuntur. Alio modo
cognitione distincta: secundum quod quælibet cogno-
scitur per suam speciem. Et sic nõ simul intelliguntur.

Ad

Ad quartum dicendum, quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem vnius ad alterum, cognoscit vtrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiæ, sicut dictum est,* quod cognoscit partes sub ratione totius. *Ex co. ar. & sol. ar. 3. elicitur.

Art. 5. *Vtrum intellectus noster intelligat componendo & diuidendo.* 428

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod intellectus noster non intelligat componendo & diuidendo. Compositio enim & diuisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo & diuidendo. *Sup. q. 58 a. 4. & 5. Et 3. dist. 35. q. 2. a. 2. q. 1. cor.*

¶ 2. Præterea, Omni compositioni & diuisioni adiungitur tempus præsens, præteritum, vel futurum. Sed intellectus abstrahit à tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo & diuidendo.

¶ 3. Præterea, Intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio & diuisio nihil est in rebus. Nihil enim inuenitur in rebus, nisi res quæ significatur per prædicatum & subiectum: quæ est vna & eadem, si compositio est vera Homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit & diuidit.

SED contra, Voces significant conceptiones intellectus, vt dicit Philosophus in * 1. Periher. Sed in vocibus est compositio & diuisio: vt patet in propositionibus affirmatiuis & negatiuis. Ergo intellectus componit & diuidit. *l. 1. Periher. c. 1. to. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo & diuidendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus: quæ non statim perfectionem suam habent, sed eam successiue acquirunt e. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem: sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quæ est primũ & proprium obiectum intellectus; & deinde intelligit proprietates & accidentia, & habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet vnum apprehensum alii componere & diuidere, & ex vna compositione & diuisione ad aliam procedere. Quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus & diuinus se habet sicut res incorruptibiles, quæ statim à principio habent suam 298 281

totam

293 totam perfectionem *e*. Vnde intellectus angelicus & diuinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Vnde in cognoscendo quidditatem rei cognoscit de re simul quicquid nos cognoscere possumus componendo, & diuidendo, & ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo & diuidendo, sicut & ratiocinando. Intellectus autem diuinus & angelicus cognoscunt quidem compositionem & diuisionem & ratiocinationem, non componendo & diuidendo & ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis *e*.

294 Ad primum ergo dicendum, quod compositio & diuisio intellectus per quandam differentiam vel comparationem fit *e*. Vnde sic intellectus cognoscit multa componendo & diuidendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

d 427

Ad secundum dicendum, quod intellectus abstrahit à phantasmatibus: & tamen non intelligit actu non conuertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est.* Et ex ea parte, qua se ad phantasmata conuertit, compositioni & diuisioni intellectus adiungitur tempus.

*Ar.1.huius quæst. & q.84. ar.7.*

Ad tertium dicendum, quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, & non secundum modum rei. Vnde compositioni & diuisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei, tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium

422 obiectum est quidditas rei materialis *e*, quæ sub sen-

e su & imaginatione cadit. Inuenitur autem duplex compositio in re materiali: prima quidem formæ ad materiam, & huic respondet compositio intellectus qua totum vniuersale de sua parte prædicatur. Nam genus sumitur à materia communi, differentia verò completiua speciei à forma: particulare vero à materia indiuiduali. Secunda verò compositio est accidentis ad subiectum. Et huic compositioni respondet compositio intellectus, secundum quam prædicatur accidens de subiecto, vt dicitur, homo est albus. Tamen differt compositio intellectus à compositione rei. Nam ea, quæ componuntur in re, sunt diuersa. Compositio autem intellectus est signum identitatis eorum, quæ componuntur. Non enim intellectus sic componit, vt dicat quod homo est albedo: sed dicit quod homo est albus, id est habens albedinem. Et simile est de compositione formæ & materiæ. Nam animal significat id quod habet materiam sensitiuam; rationale vero quod habet

naturam

naturam intellectiuam: homo vero quod habet vtrumque: Sortes vero quod habet omnia hæc cum materia indiuiduali. Et secundum hanc identitatis rationem intellectus noster vnum componit alteri prædicando.

Art. 6. *Vtrum intellectus possit esse falsus?* 429

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod intellectus possit esse falsus. Dicit enim Philosophus in * sexto Metaphys. quod verum & falsum sunt in mente. Mens autem & intellectus idem sunt, vt supra dictum est †. Ergo falsitas est in intellectu.

¶ 2. Præterea, Opinio & ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in vtraque istarum inuenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

¶ 3. Præterea, Peccatum in parte intellectiua est. Sed peccatum cum falsitate est. Errant enim qui operantur malum, vt dicitur Prou. 14. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

SED contra est, quod dicit Aug. * in lib. 83. quæst. quod omnis, qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit. Et Philosophus dicit in lib. † de Anima, quod intellectus semper est verus.

*Sup. q. 17. a. 3. et 1. 2. d. 39. q. 3. art. 1. & veri. q. 1. ar. 12. Et 6. Met. l. 4 co. 2. & 3. de ani. l. 11. fin. * l. 6. tex. 8. to. 3. † q. 79. a. 1. * lib. 83. quæs. qua 32. in prin. to. 4. † lib. 3. de ani. text. 51. to. 2. † * lib. 3. de an. tex. 26. to. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod Philosoph. in * 3. de Anim. comparat quantum ad hoc intellectum sensui. Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem: nisi forte per accidens *e*, ex impedimento circa organum contingente: sicut cum gustus febricitantium dulcia indicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut iudicando de magnitudine, vel figura: vt cum iudicat solem esse pedalem, qui tamen est maior terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens, vt cum iudicat fel esse mel propter coloris similitudinem. Et huius ratio est in euidenti: quia ad proprium obiectum vnaquæque potentia per se ordinatur secundum quod ipsa. Quæ autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Vnde manente potentia non deficit eius iudicium circa proprium obiectum. Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei *e*. Vnde circa quidditatem rei per se loquendo intellectus non fallitur. Sed circa ea, quæ circumstant rei essentiam, vel quidditatem, intellectus potest falli: dum vnum ordinat ad aliud, vel componendo, vel diuidendo, vel etiam ratiocinando *e*. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quæ statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate; sicut accidit

108 421 109 295

circa

circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiæ circa conclusiones. Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis, non ex parte organi: quia intellectus non est virtus vtens organo, sed ex parte compositionis interuenientis circa diffinitionem, dum vel diffinitio vnius rei est falsa de alia, sicut diffinitio circuli de triangulo: vel dum aliqua diffinitio est in se falsa implicans compositionem impossibilium: vt si accipitur hoc vt diffinitio alicuius rei, animal rationale alatum. Vnde in rebus simplicibus, in quarum diffinitionibus compositio interuenire non potest, non possumus decipi: sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in * 9. Metaphysic.

*li. 9. met. text. 22. to. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod falsitas dicitur esse in mente secundum compositionem & diuisionem. Et similiter dicendum est Ad secundum de opinione & ratiocinatione: Et ad tertium de errore peccantium, qui consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, & eorum, quæ per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur. Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductæ.

430 Art. 7. *Vtrum vnam & eandem rem vnus alio melius intelligere possit?*

*Sup. q. 12. art. 6. cor Et 4. dis. 49 qu. 1. art. 4. ad pri. et ver. q 2. art. 2. ad 11.*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod vnam & eandem rem vnus alio melius intelligere non possit. Dicitur enim in lib.* 83. quæst. Quisquis vllam rem aliter quàm est intelligit, non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam qua præstantior esse non possit. Et ideo non est per infinitum ire, quod quælibet res intelligitur: nec eam posse alium alio plus intelligere.

** q. 32. in princ.*

¶ 2. Præterea, Intellectus intelligendo verus est. Veritas autem cum sit æqualitas quædam intellectus & rei, non recipit magis & minus: non enim proprie dicitur aliquid magis, & minus æquale. Ergo neque magis, & minus aliquid intelligi dicitur.

¶ 3. Præterea, Intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formæ causat differentiam speciei. Si igitur vnus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint vnius speciei.

SED contra est, quod per experimentum inueniuntur aliqui aliis profundius intelligentes. Sicut profundius intelligit, qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia, & causas primas,

quam

quam qui potest reducere solum in causas proximas proprias.

RESPONDEO dicendum, quod aliquem intelligere vnam & eamdem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter. Vno modo sic, quod ly magis, determinet factum intelligendi ex parte rei intellectæ. Et sic non potest vnus eamdem rem magis intelligere, quam alius. Quia si intelligeret eam aliter quam sit, vel melius vel peius falleretur, & non intelligeret: vt arguit Augustin. * Alio modo potest intelligi, vt determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et sic vnus alio potest eamdem rem melius intelligere: quia est melioris virtutis in intelligendo: sicut melius videt visione corporali rem aliquam, qui est perfectioris virtutis, & in quo virtus visiua est perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Vno quidem modo ex parte intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim, quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam. Quod manifeste apparet in his, quæ sunt secundum speciem diuersa. Cuius ratio est, quia actus & forma recipitur in materia secundum materiæ capacitatem. Vnde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo. Vnde dicitur in 2. * de ani. quod molles carne bene aptos mente videmus. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim, in quibus virtus imaginatiua, & cogitatiua & memoratiua est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

*loco citato in arg.*

* *lib. 2. de ani. text. 94. to. 2.*

Ad primum ergo patet solutio ex * dictis. Et similiter ad secundum. Veritas enim intellectus in hoc consistit, quod intelligatur res esse sicuti est.

*In co. ar.*

Ad tertium dicendum, quod differentia formæ, quæ non prouenit, nisi ex diuersa dispositione materiæ, non facit diuersitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum. Sunt enim diuersorum indiuiduorum diuersæ formæ secundum materiam diuersificatæ.

431

*Inf. q. 87. ar. 3. co. Et 1. dist. 24. qu. 1. art. 3. ad secũdum. Et 3. de ani. le. 11.*

Art. 8. *Vtrum intellectus per prius intelligat indiuisibile, quam diuisibile?*

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod intellectus per prius intelligat indiuisibile, quam diuisibile. Dicit enim Philosophus in * 1. Phys. quod intelligimus & scimus ex principiorum & elementorum cognitione. Sed indiuisibilia sunt principia & elementa

* *tex. 1. to. 2.*

elementa diuisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indiuisibilia, quam diuisibilia.

*li. 6. Top. c. 1. ante & post medium tom. 1.*
*† in principio sui lib. element.*
** lib. 10. Met. tex. 21. to. 3.*

¶ 2. Præterea, Id quod ponitur in diffinitione alicuius, per prius cognoscitur à nobis: quia diffinitio est ex prioribus & notioribus, vt dicitur in * 6. Topi. Sed indiuisibile ponitur in diffinitione diuisibilis, sicut punctum in diffinitione lineæ. Linea enim, vt Euclides dicit, † est longitudo sine latitudine, cuius extremitates sunt duo puncta. Et vnitas ponitur in diffinitione numeri: quia numerus est multitudo mensurata per vnum, vt dicitur in * 10. Metaphys. Ergo intellectus noster per prius intelligit indiuisibile, quam diuisibile.

*† lib. 3. de ani. text. 12. to. 2.*

¶ 3. Præterea, Simile simili cognoscitur. Sed indiuisibile est magis simile intellectui quam diuisibile: quia intellectus est simplex, vt dicitur in 3. † de anima. Ergo intellectus noster prius cognoscit indiuisibile.

** lib. 3. de ani. text. 25. to. 2.*

SED contra est, quod dicitur in * 3. de ani. quod indiuisibile monstratur sicut priuatio. Sed priuatio per posterius cognoscitur. Ergo & indiuisibile.

*q. 84. a. 7.*
** lib. 3. de ani. tex. 23. 24. & 25. to. 2.*
** Ar. 3 huius q. ad 3. arg. præcipue.*
** Ar. 2. huius q. ad 3. arg.*

RESPONDEO dicendum, quod obiectum intellectus nostri secundum præsentem statum est quidditas rei materialis, quam à phantasmatibus abstrahit, vt ex præmissis patet. * Et quia id quod est primo, & per se cognitum à virtute cognoscitiua, est proprium eius obiectum: considerari potest, quo ordine indiuisibile intelligatur à nobis ex eius habitudine ad huiusmodi quidditatem. Dicitur autem indiuisibile tripliciter, vt dicitur in * 3. de anima. Vno modo sicut continuum est indiuisibile: quia est indiuisum in actu, licet sit diuisibile in potentia. Et huiusmodi indiuisibile prius est intellectum à nobis, quam eius diuisio, quæ est in partes: quia cognitio confusa est prior quam distincta, vt dictum est. * Alio modo dicitur indiuisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indiuisibile. Et hoc etiam modo indiuisibile est prius intellectum quam diuisio eius in partes rationes, vt supra dictum est. * Et iterum prius quam intellectus componat, & diuidat affirmando, vel negando. Et huius ratio est: quia huiusmodi duplex indiuisibile intellectus secundum se intelligit, sicut proprium obiectum. Tertio modo dicitur indiuisibile quod est omnino indiuisibile, vt punctum & vnitas: quæ nec actu, nec potentia diuiduntur. Et huiusmodi indiuisibile per posterius cognoscitur per priuationem diuisibilis: Vnde punctum priuatiue diffinitur, Punctum est cui pars

non

non est *e*. Et similiter ratio vnius est quod sit indiuisibile, vt dicitur in 10. Metaph. Et huius ratio est, quia tale indiuisibile habet quamdam oppositionem ad rem corporalem: cuius quidditatem primo & per se intellectus accipit. Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indiuisibilium separatorum, vt Platonici posuerunt *e*: sequeretur quod indiuisibile huiusmodi esset primo intellectum, quia secundum Platonicos priora prius participantur à rebus. 52 d 99 a 479

Ad primum ergo dicendum, quod in accipiendo scientiam non semper principia & elementa sunt priora: quia quandoque ex effectibus sensibilibus deuenimus in cognitionem principiorum & causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiæ semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum, & elementorum: quia vt ibidem dicit Philosophus, * tunc opinamur nos scire, cum principia possumus in causas resoluere. *loco cit. in arg.*

Ad secundum dicendum, quod punctum non ponitur in diffinitione lineæ communiter sumptæ. Manifestum est enim, quod in linea infinita, & etiam in circulari non est punctum nisi potentia. Sed Euclides diffinit lineam finitam rectam. Et ideo posuit punctum in diffinitione lineæ, sicut terminum in diffinitione terminati. Vnitas vero est mensura numeri. Et ideo ponitur in diffinitione numeri mensurati, non autem ponitur in diffinitione diuisibilis, sed magis è conuerso.

Ad tertium dicendum, quod similitudo, per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente. Et ideo non secundum similitudinem naturæ ad potentiam cognoscitiuam est aliquid prius cognitum, sed per conuenientiam ad obiectum; alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

## QVAESTIO LXXXVI.

*Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est, quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum cognoscat singularia?
¶ Secundo, vtrum cognoscat infinita?
¶ Tertio, vtrum cognoscat contingentia?
¶ Quarto, vtrum cognoscat futura?

431 Art. I. *Vtrum intellectus noster cognoscat singularia?*

4.d.50.q. AD primum sic proceditur. Videtur, quod intelle-
1.a.3. et ctus noster cognoscat singularia. Quicumque enim
ver. q.5. cognoscit compositionem, cognoscit extrema compo-
a.6 & q. sitionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compo-
6.10.a.5 sitionem, Sortes est homo. Eius enim est propositio-
et de a- nem formare. Ergo intellectus noster cognoscit hoc
nima ar. singulare quod est Sortes.

20.& ¶ 2. Præterea, Intellectus practicus dirigit ad
quol. 12. agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cogno-
r. 12.& scit singularia.

us. 24. ¶ 3. Præterea, Intellectus noster intelligit seip-
.& 2. sum. Ipse autem est quoddam singulare. Alioquin non
3. de haberet aliquem actum. Actus enim singularium sunt.
.1. lect. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

co. 2. ¶ 4. Præterea, Quicquid potest virtus inferior,
3. potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

b.1.Phy SED contra est, quod dicit Philosophus in * 1.
tex.59. Physic. quod vniuersale secundum rationem est no-
om.2. tum, singulare autem secundum sensum.

RESPONDEO dicendum, quod singulare in rebus materialibus, intellectus noster directe & primo cognoscere non potest. Cuius ratio est: quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia indiuidualis: intellectus autem noster, sicut supra dictum est, * intelligit abstrahendo speciem in-
.85.a.1. telligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem à materia indiuiduali abstrahitur, est vniuersale. Vnde intellectus noster directe non est cognoscitiuus nisi vniuersalium. Indirecte autem, & quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare: Quia sicut supra dictum est, * etiam postquam species intelli-
*4.47 gibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu in-
81 telligere, nisi conuertendo se ad phantasmata e, in qui-
c bus species intelligibiles intelligit, vt dicitur in * 3. de
436 ani. Sic igitur ipsum vniuersale per speciem intelligi-
424 bilem directe intelligit, indirecte autem singularia,
*lib.3.de quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc
ani. text. propositionem, Sortes est homo. Vnde patet solutio
32.to.2. Ad primum.

Ad secundum dicendum, quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus
li.7 ethi. practici, vt dicitur in * 7. Ethic. Ex vniuersali autem
c.3.to.5. propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Vnde vniuersalis ratio intellectus practici non mouet nisi

nisi mediante particulari apprehensione sensitiuæ partis, vt dicitur * 3. de anima. lib. 3. de ani. text. 58. to. 2. b

Ad tertium dicendum, quod singulare non repugnat intelligenti in quantum est singulare, sed in quantum est materia *e*: quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare & immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligenti. 283

Ad quartum dicendum, quod virtus superior potest illud quod virtus inferior, sed eminentiori modo. Vnde id quod cognoscit sensus materialiter & concrete (quod est cognoscere singulare directe) hoc cognoscit intellectus immaterialiter & abstracte, quod est cognoscere vniuersale.

Art. 2. *Vtrum intellectus noster possit cognoscere infinita?* 433

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod intellectus noster possit cognoscere infinita. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, vt supra dictum est. * Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita. *Inf. q. 87. art. 3. ad secũdum. Et opusc. 9. q. 81.* * *q. 12. a. 1.*

¶ 2. Præterea, Intellectus noster natus est cognoscere genera, & species. Sed quorundam generum sunt infinitæ species, sicut numeri, proportiones & figuræ. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

¶ 3. Præterea, Si vnum corpus non impediret aliud ab existendo in vno & eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in vno loco esse. Sed vna species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu. Contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

¶ 4. Pæterea, Intellectus cum non sit virtus materiæ corporalis, vt supra dictum est, * videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest esse super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita. *q. 79. art. 4. ad 1.*

SED contra est, quod dicitur in * 1. Phys. quod infinitum in quantum est infinitum, est ignotum. *li. 1. Physic. text. 35. & lib. 3. tex. 65. to. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod cum potentia proportionetur suo obiecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet eius obiectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non inuenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod vnum succedit alteri: vt dicitur in * 3. Physicorum. Et ideo ** lib. 3. Physic. tex. 56. & 57. to. 2.*

b in intellectu noſtro inuenitur infinitum in potentia,
163 in accipiendo ſcilicet vnum poſt aliud *e*: quia nun-
438 quam intellectus noſter tot intelligit, quin poſsit plu-
ra intelligere. Actu autem, vel habitu non poteſt
cognoſcere infinita intellectus noſter. Actu quidem
b non, quia intellectus noſter non poteſt ſimul actu
427 cognoſcere, niſi quod per vnam ſpeciem cognoſcit *e*.
Infinitum autem non habet vnam ſpeciem, alioquin
haberet totam rationem totius, & perfecti. Et ideo
non poteſt intelligi, niſi accipiendo partem poſt par-
*li.3.Phy-* tem, vt ex eius diffinitione patet in * 3. Phyſic. Eſt
*ſic.text.* enim infinitum, cuius quantitatem accipientibus ſem-
*63.to.2.* per eſt aliquid extra accipere. Et ſic infinitum co-
gnoſci non poſſet actu, niſi omnes partes eius nume-
rarentur: quod eſt impoſsibile. Et eadem ratione
non poſſumus intelligere infinita in habitu. In nobis
enim habitualis cognitio cauſatur ex actuali conſide-
ratione. Intelligendo enim efficimur ſcientes, vt di-
*lib.2 Eth.* citur in 2.* Ethic. Vnde non poſſemus habere habi-
*c.1. to. 5.* tum infinitorum ſecundum diſtinctam cognitionem,
niſi conſiderauiſſemus omnia infinita, numerando ea
ſecundum cognitionis ſucceſsionem. Quod eſt impoſ-
ſibile. Et ita nec actu, nec habitu intellectus noſter
poteſt cognoſcere infinita; ſed in potentia tantum,
*in iſto ar-* vt dictum eſt. *
*tic.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſupra di-
*q.7.ar.2.* ctum eſt, † Deus dicitur infinitus ſicut forma, quæ
2 non eſt terminata per aliquam materiam *e*. In rebus
autem materialibus aliquid dicitur infinitum per pri-
uationem formalis terminationis. Et quia forma ſe-
cundum ſe nota eſt, materia autem ſine forma igno-
ta: inde eſt quod infinitum materiale eſt ſecundum
ſe ignotum. Infinitum autem formale, quod eſt
55 b Deus, eſt ſecundum ſe notum *e*: ignotum autem
quoad nos propter defectum intellectus noſtri, qui
ſecundum ſtatum præſentis vitæ habet naturalem
aptitudinem ad materialia cognoſcenda. Et ideo in
præſenti Deum cognoſcere non poſſumus, niſi per
materiales effectus. In futuro autem tolletur defe-
ctus intellectus noſtri per gloriam: & tunc ipſum
Deum in ſua eſſentia videre poterimus, tamen abſque
comprehenſione.

Ad ſecundum dicendum, quod intellectus no-
424 ſter natus eſt cognoſcere ſpecies per abſtractio-
nem à phantaſmatibus *e*. Et ideo illas ſpecies nu-
merorum & figurarum, quas quis non eſt imagina-
tus, non poteſt cognoſcere nec actu, nec habitu,
niſi forte in genere, & in principiis vniuerſalibus.

Quod

Quod est cognoscere in potentia confuse.

Ad tertium dicendum, quod si duo corpora essent in vno loco vel plura: non oporteret, quod successiue subintrarent locum, vt sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successiue: quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas, & non infinitas species esse in intellectu nostro.

Ad quartum dicendum, quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. 36 Est enim virtus eius infinita secundum quod non determinatur per materiam corporalem: & est cognoscitiuus vniuersalis, quod est abstractum à materia indiuiduali. Et per consequens non finitur ad aliquod indiuiduum: sed quantum est de se ad infinita indiuidua se extendit.

434

[Art. 3. *Vtrum intellectus sit cognoscitiuus contingentium?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod intellectus non sit cognoscitiuus contingentium. Quia vt dicitur in * 9. Ethicor. intellectus, & sapientia & scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.

¶ 3. Præterea, Sicut dicitur in * 4 Phys. ea, quæ quandoque sunt, & quandoque non sunt, tempore mensurantur. Intellectus autem à tempore abstrahit, sicut & ab aliis conditionibus materię. Cum igitur proprium contingentium sit, quandoque esse, & quandoque non esse: videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

*Ethic. 6 c. 1 fi. & ver. q. 15. art. 2. ad 3.*

** c. 6. 10. 5.*

** lib. 4. physic. r. text. 120. tom. 2.*

SED contra, Omnis scientia est in intellectu. Sed quædam scientiæ sunt de contingentibus, sicut scientiæ morales, quæ sunt de actibus humanis subiectis libero arbitrio: & etiam scientiæ naturales, quantum ad partem, quæ tractat de generalibus, & corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitiuus contingentium.

RESPONDEO dicendum, quod contingentia dupliciter possunt considerari. Vno modo secundum quod contingentia sunt. Alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis inuenitur. Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est. Sortem currere, in se quidem contingens est, sed habitudo cursus ad motum est necessaria. Necessarium enim est Sortem moueri, si currit. Est autem vnumquodque contingens ex parte materiæ: quia contingens est quod

potest esse, & non esse. Potentia autem pertinet ad materiam, necessitas autem consequitur rationem formæ: quia ea, quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Meteria autem est indiuiduationis principium. Ratio autem vniuersalis accipitur secundum abstractionem formæ à materia particulari.
*art. 1. huius quæst.* Dictum autem est supra, * quod per se, & directe intellectus est vniuersalium, sensus autem singularium: quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, vt supra dictum est. *art. 1. huius quæst.* * Sic igitur contingentia prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu: rationes autem vniuersales, & necessariæ contingentium cognoscuntur per intellectum. Vnde si attendantur rationes vniuersales sensibilium, omnes scientiæ sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de necessariis, quædam vero de contingentibus. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

435 Art. 4. *Utrum intellectus noster cognoscat futura?*

*Sup. q. 14 art. 13. & q. 57. art. 3. & 2. 2. q. 95. a. 1. & 1. dist. 38. art. 5. & 2. dist. 7. q. 1. a. 2 & 1 cont. c. 67. & ver. q. 8. art. 12. & ma. q. 16. ar. 7. & opusc. 3. c. 135. & 136.*

AD quartum sic proceditur: Videtur, quod intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quæ abstrahuntur ab hic, & nunc: & ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere præsentia. Ergo potest cognoscere futura.

¶ 2. Præterea, Homo quando alienatur à sensibus, aliqua futura cognoscere potest: vt patet in dormientibus, & phreneticis. Sed quando alienatur à sensibus, magis indiget intellectu. Ergo intellectus quantum est de se, est cognoscitiuus futurorum.

¶ 3. Præterea, Cognitio intellectiua hominis efficacior est quam cognitio quæcumque brutorum animalium. Sed quædam animalia sunt, quæ cognoscunt quædam futura, sicut corniculæ frequenter crocitantes significant pluuiam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura coguoscere.

SED contra est, quod dicitur Eccles. 8. Multa hominis afflictio, qui ignorat præterita, & futura nullo potest scire nuntio.

RESPONDEO dicendum, quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de
92 cognitione contingentium *e*. Nam ipsa futura vt sub tempore cadunt, sunt singularia, quæ intellectus humanus non cognoscit nisi per reflexionem, vt supra dictum est. *art. 1. huius quæst.* * Rationes autem futurorum possunt esse vniuersales, & intellectu perceptibiles: & de eis

etiam

etiam possunt esse scientiæ. Vt tamen communiter de cognitione futurorum loquamur: sciendum est, quod futura dupliciter cognosci possunt. Vno modo in seipsis, alio modo in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi à Deo, cui etiam sunt præsentia, dum in cursu rerum sunt futura: in quantum eius æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, vt supra dictum est *, cum de Dei scientia ageretur. Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam à nobis. Et si quidem etiam in suis causis sint, vt ex quibus ex necessitate prouenìant: cognoscuntur per certitudinem scientiæ, sicut astrologus præcognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis, vt ab eis prouêniant, vt in pluribus: sic cognosci possunt per quandam coniecturam *e*: vel magis, vel minus certam, secundum quod causæ sunt, vel magis, vel minus inclinatæ ad effectus.

*q.14.art. 13. & q. 57.art.3.*

288

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione, quæ fit per rationes vniuersales causarum, ex quibus futura cognosci possumus secundum modum ordinis effectus ad causam.

Ad secundum dicendum, quod sicut August. dicit 12. Confess. anima habet quamdam vim Sortis, vt ex sui natura possit futura cognoscere. Et ideo quando retrahitur à corporeis sensibus, & quodammodo reuertitur ad seipsam, fit particeps notitiæ futurorum. Et hæc quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quod anima acciperet, cognitionem rerum secundum participationem idæarum, sicut Platonici posuerunt *e*: quia sic anima ex sui natura cognosceret vniuersales causas omnium effectuum, sed impeditur per corpus. Vnde quando à corporis sensibus abstrahitur, futura cognoscit. Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis vt cognitionem à sensibus accipiat: ideo non est secundum naturam animæ, quod futura cognoscat, cum à sensibus alienatur: sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium, & corporalium. Spiritualium *e* quidem, sicut cum virtute diuina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur: & phantasmata ordinantur in futura aliqua cognoscenda: vel etiam cum per operationem dæmonum fit aliqua commotio in phantasia ad præsignandum aliqua futura, quæ dæmones cognoscunt, vt supra dictum est. * Huiusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere, cum à sensibus alienatur: quia per hoc propinquior fit substantiis spi-

419

65

*quæst.75. art.3.*

visualibus, & magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem & hoc per impressionem superiorum causarum corporalium materialium. Manifestum est enim, quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Vnde cũ vires sensitiuæ sint actus corporalium organorũ, consequens est quod ex impressione cælestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Vnde cum cælestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorumdam futurorum. Hæc autem signa magis percipiuntur in nocte, & à dormientibus, quam de die, & à vigilantibus: quia vt dicitur in lib. * de som. & vigil. quæ deferuntur de die, dissoluuntur magis. Plus est enim sine turbatione aër noctis, eo quod silentiores sunt noctes: & in corpore faciunt sensum propter somnum, quia parui motus interiores magis sentiuntur à dormientibus, quam à vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus præuidentur futura.

*li. de diu. per so. c. 2. circa medium, to. 2.*

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam, quod ordinet phantasmata, sicut habent homines rationem. Et ideo phansia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem cælestem. Et ideo ex motibus huiusmodi animalium magis possunt cognosci quædam futura (vt pluuia, & huiusmodi) quam ex motibus hominum, qui mouentur per consilium rationis. Vnde Philosophus dicit in * libro de som. & vigil. quod quidam imprudentissimi sunt maxime præuidentes. Nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta, vacua ab omnibus, & mota secundum mouens ducitur.

*li. de diu. per so. c. 2 à medio, to. 2.*

## QVAESTIO LXXXVII.

*Quomodo anima intellectiua seipsam, & ea, quæ sunt in ipsa cognoscat, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est, quomodo anima intellectiua cognoscat seipsam, & ea, quæ in se sunt.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum cognoscat seipsam per suam essentiam?

¶ Secundo, quomodo cognoscat habitus in se existentes.

¶ Tertio, quomodo intellectus cognoscat proprium actum.

¶ Quarto, quomodo cognoscat actum voluntatis.

Art.

Art. I. *Utrum anima intellectiua seipsam cognoscat per suam essentiam?* 436

AD primum sic proceditur. Videtur, quod anima intellectiua seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Aug. * 9. de Trin. quod mens seipsam nouit per seipsam, quoniam est incorporea.

¶ 2. Præterea, Angelus, & Anima humana conueniunt in genere intellectualis substantiæ. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo & anima humana.

¶ 3. Præterea, In his, quæ sunt sine materia, idem est intellectus, & quod intelligitur, vt dicitur † 3. de Anima. Sed mens humana est sine materia: non enim est actus corporis alicuius, vt supra dictum est. * Ergo in mente humana est idem intellectus, & quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam.

SED contra est, quod dicitur in * 3. de Anima, quod intellectus intelligit seipsum sicut & alia. Sed alia non intelligit per essentiam eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

RESPONDEO dicendum, quod vnumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, & non secundum quod est in potentia, vt dicitur in * 9. Metaphysic. Sic enim aliquid est ens & verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est: & hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus. Non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus: manifestum est enim quod in quantum est cognoscitiuus rerum materialiũ, non cognoscit nisi quod est actu. Et inde est, quod non cognoscit materiam primam, nisi secundum proportionem ad formam, vt dicitur in * 1. Physic. Vnde & in substantiis immaterialibus secundum quod vnaquæque earum se habet ad hoc, quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei, quæ est actus purus, & perfectus, est simpliciter, & perfecte secundum seipsam intelligibilis. Vnde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium, vt actus: non tamen vt actus purus, neque completus. Vnde eius intelligere non completur per essentiam suam. Etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus *e*, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia à se per eorum similitudines *e*. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium, vt ens 283 280

2. cont. c. 96. prin. & coll. 2. fin. & li. 3. c. 35. & ver. q. 8. a 6. col. fi. & 2. de ani. lib. 6. fi. & li. 3. lec. 8. co. 1. *l. 9. c. 3. in fin. †text. 15. tom. 2. * q. 75. artic. 2. *lib. 3. de ani. tex. 15. to. 2. * lib. 9. Met. tex. 20. to. 3. li. 1. Physic. text 69. to. 2

in potentia tantum, sicut & materia prima, se habet in genere rerum sensibilium *c*. Vnde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet vt potentia intelligens. Vnde ex seipso habet virtutem vt intelligat, non autem vt intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum: quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilem. Participans autem est infra participatum secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, vt Platonici posuerunt *e*: per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum præsentis vitæ, quod ad materialia & sensibilia respiciat, sicut supra dictum est, *consequens est vt sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species à sensibilibus abstractas per lumen intellestus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium: & eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster *e*. Et hoc dupliciter. Vno quidem modo particulariter: secundum quod Sortes vel Plato percipit se habere animam intellectiuam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in vniuersali, secundum quod naturam humanæ mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium & efficacia huius cognitionis, per quam naturam animæ cognoscimus, competit nobis secundum deriuationem luminis intellectus nostri à veritate diuina: in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. * Vnde August. dicit in † 9. de Trini. Intuemur inuiolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus diffinimus, non qualis sit vniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actus, ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit eius præsentia, sed requiritur diligens & subtilis inquisitio. Vnde & multi naturam animæ ignorant, & multi etiam circa naturam animæ errauerunt Propter quod August. dicit * 10. de Trinit. de tali inquisitione mentis. Non velut absentem se quærat mens cernere, sed præsentem quærat

Margin notes: 81 *c* 281 — 419 — *q. præced. ar. 4. d. 2. & q. 84. ar. 7.* — 425 438 — *q. 84. 5. 4.* — *† lib. 9. de Trin. c. 6. paulò à princ. t. 3.* — *lib. 10. de Trinit. 9. t. 3.*

quærat discernere; id est cognoscere differentiam suam ab aliis rebus: quod est cognoscere quidditatem, & naturam suam.

Ad primum ergo dicendum, quod mens seipsam per se nouit, quia tandem in sui ipsius cognitionem peruenit, licet per suum actum *e*. Ipsa enim est quæ cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, vt ibidem subditur. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter. Vel quia per nihil aliud in eius notitiam deuenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota. Vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens. 816

Ad secundum dicendum, quod essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium. Et ideo se habet vt intellectus, & vt intellectum. Vnde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit, non autem intellectus humanus: qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis: vel est actus intelligibilium, quæ abstrahuntur à phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Philosophi vniuersaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile propter similitudinem sensibilis, quæ est forma sensus in actu: ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectæ, quæ est forma intellectus in actu *e*. Et ideo intellectus humanus qui fit in actu per speciem rei intellectæ, per eandem speciem intelligitur, sicut per formam suam. Idem autem est dicere, quod in his, quæ sunt sine materia, idem est intellectus, & quod intelligitur: ac si diceretur, quod in his quæ sunt intellecta in actu, idem est intellectus & quod intelligitur. Per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia. Sed in hoc est differentia: quia quorundam essentiæ sunt sine materia; sicut substantiæ separatæ, quas angelos dicimus, quarum vnaquæq; & est intellecta, & est intelligens. Sed quædam res sunt, quarum essentiæ non sunt sine materia, sed solum similitudines ab his abstractæ. Vnde & Comment. dicit in * 3. de anima, quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis. Verificatur enim quodammodo in eis, quod non verificatur in aliis, vt dictum est.† 425 *a* 437

*Art. 2. Vtrum intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum. Dicit enim August. * 13. de Trinit.

** text. 15. † in sol. ad 2. praeced.*

*1. 2. q. 40. art. 2. Et 2. 2. q. 4. ar. 1. cor. Et 3. di. 23. q. 1. a. 2. & ver. quæst. 10. ar. 19. Et quo. 8. a. 4. cor.*

** c. 1. in med. to. 3.*

Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur, sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia. Et eadem ratio est de aliis habitibus animæ. Ergo habitus animæ nō cognoscūtur per actus, sed per seipsos.

¶ 2. Præterea, Res materiales, quæ sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt præsentialiter in anima. Et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animæ præsentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

¶ 3. Præterea, Propter quod vnumquodque tale, & illud magis. Sed res illæ cognoscuntur ab anima propter habitus, & species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

SED contra, Habitus sunt principia actuum, sicut & potentiæ. Sed sicut dicitur in * secundo de anima priores potentiis secundum rationem actus & operationes sunt. Ergo eadem rationes sunt priores habitibus. Et ita habitus per actus cognoscuntur sicut & potentiæ.

*lib. 2. de ani. text. 27. to. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram & purum actum. Iam autem dictum est, * quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, vt non sit per seipsum cognoscibilis: sed necesse est, quod per actum suum cognoscatur: siue, dum aliquis percipit se habere habitum per hoc, quod percipit se producere actum proprium illius habitus, siue dum aliquis inquirit naturam & rationem habitus ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam præsentiam habitus: quia ex hoc ipso quod est præsens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente.*

*art. præc.*

*ar. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus: percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc, quod se credere percipit.

Ad secundum dicendum, quod habitus sunt præsentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus: quia obiectum intellectus nostri secundum statum præsentis vitæ est natura rei materialis, vt supra dictum est *: sed sunt præsentes in intellectu, vt quibus intellectus intelligit.

*q. 84. a. 7.*

Ad tertium dicendum, quod, cum dicitur, Propter

pter quod vnumquodque, tale, illud magis veritatem habet, si intelligatur in his quæ sũt vnius ordinis, puta in vno genere causæ. Puta si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis Si autem accipiantur ea, quæ sunt diuersorum ordinum, non habet veritatem. Vt si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur, quod medicina sit magis desiderabilis: quia sanitas est in ordine finium: medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo quorum vtrumque sit per se in ordine obiectorum cognitionis: illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine obiectorũ in quantum est habitus: nec propter habitum aliqua cognoscuntur, sicut propter obiectum cognitum: sed sicut propter dispositionem vel formam, qua cognoscens cognoscit. Et ideo ratio non sequitur.

Art. 3. *Vtrum intellectus cognoscat proprium actum?* 438

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod intellectus noster non cognoscat proprium actum. Illud enim proprie cognoscitur, quod est obiectum cognoscitiuæ virtutis. Sed actus differt ab obiecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum. 2. con. g. 75. co. 5.

¶ 2. Præterea, Quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suũ, aliquo actu cognoscit illum, & iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum. Quod videtur impossibile.

¶ 3 Præterea, Sicut se habet sensus ad actum suum, ita & intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum: sed hoc pertinet ad sensum communem, vt dicitur in* lib. de anima. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

SED contra est, quod August. dicit* 10. de Trinit. Intelligo me intelligere.

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est, * vnumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Vltima autem perfectio intellectus est eius operatio. Non enim est sic actio, tendens in alterum, quæ sit perfectio operati: sicut ædificatio ædificati: sed manet in operante, vt perfectio & actus eius, vt dicitur in* 9. Metaphys. Hoc igitur est primum, quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere. Sed circa hoc diuersi intellectus diuersimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet diuinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est, quod intelligat se intelligere, & quod intelligat

lib 2. de ani. text. 136. & seq. to. 2.
* l. 10. de trin. c. 10. & 11. t. 3.
* a. 1. & 2. huius q.
lib 9. metaph. text. 16. to. 3.

intelligat

telligat suam essentiam : quia sua essentia est suum intelligere. Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum
q.84.a.1. * est, sed tamen primum obiectum sui intellligere est eius essentia. Vnde etsi aliud sit in angelo secundum rationem, quod intelligat se intelligere, & intelligat suam essentiam : tamen simul & vno actu vtrumque intelligit : quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suæ essentiæ. Simul autem & vno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei *e*. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi
442
370 *d* obiectum : & secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur obiectum : & per actum cognoscitur ipse
436 intellectus *c*, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et
437 ideo Philos.* dicitur, quod obiecta præcognoscuntur
*lib.2.de ani.te.33. to.2. actibus, & actus potentiis.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens & verum : sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Vnde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo : quia nec primum obiectum intellectus nostri secundum præsentem statum est quodlibet ens & verum, sed ens & verum consideratum in rebus materialibus, vt dictum est : * ex quibus in cognitionem omnium aliorum deuenit.
q.48.a.7.

Ad secundum dicendum, quod ipsum intelligere humanum non est actus & perfectio naturæ intellectæ, vt sic possit vno actu intelligi natura rei materialis & ipsum intelligere, sicut vno actu intelligitur res cum sua perfectione. Vnde alius est actus, quo intellectus intelligit lapidem ; & alius est actus, quo intelligit se intelligere lapidem, & sic deinde. Nec est inconueniens intellectum esse infinitum in potentia, vt supra dictum est.*
q.præced. ar.2.

Ad tertium dicendum, quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi à sensibili exteriori. Non est autem possibile, quod aliquid materiale immutet seipsum, sed vnum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprij percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi. Et ideo non est simile.

Art. 4. *Vtrum intellectus intelligat actum voluntatis?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo præsens in intellectu. Sed actus voluntatis non est præsens in intellectu, cum sint diuersæ potentiæ. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

¶ 2. Præterea, Actus habet speciem ab obiecto. Sed obiectum voluntatis differt ab obiecto intellectus. Ergo & actus voluntatis speciẽ habet diuersam ab obiecto intellectus. Non ergo cognoscitur ab intellectu.

¶ 3. Præterea, August. in lib. * 10. confes. attribuit affectionibus animæ, quod cognoscuntur neque per imagines sicut corpora, neque per præsentia sicut artes, sed per quasdam notiones. Non videtur autem, quod possint esse aliæ notiones rerum in anima, nisi vel essentiæ rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile est, quod intellectus cognoscat affectiones animæ, quæ sunt actus voluntatis. *lib. 10. confess. c. 14. circa fi. præcipue.*

SED contra est, quod August. † dicit 10. de Trin. Intelligo me velle. *† l. 10. de trin. c. 10. & 11. t 3.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, † actus voluntatis nihil aliud est, quam inclinatio quædam consequens formam intellectam: sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Vnde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali. Inclinatio autem quæ est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente: & similiter inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in primo principio, & in proprio subiecto. Vnde & Philosoph. hoc modo loquendi vtitur in * 3. de anima, quod voluntas in ratione est. Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est vt ab eo intelligatur. Vnde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, & in quantum aliquis percipit se velle, & in quantum aliquis cognoscit naturam huius actus, & per consequens, naturam eius principij, quod est habitus, vel potentia. *q. 59. a. 1.* *lib. 3. de ani. te. 42. te. 20.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si voluntas, & intellectus, sicut sunt diuersæ potentiæ, ita etiam subiecto differrent. Sic enim quod est in voluntate esset absens ab intellectu. Nunc autem cum vtrumque radicetur in vna substantia animæ, & vnum sit quodammodo principium alterius: consequens est, vt quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad

Ad secundum dicendum, quod bonum & verum, quæ sunt obiecta voluntatis & intellectus, differunt quidem ratione: verumtamen vnum eorum continetur sub alio, vt supra dictum est. * Nam verum est quoddam bonum, & bonum est quoddam verum. Et ideo quæ sunt voluntatis, cadunt sub intellectu: & quæ sunt intellectus, possunt cadere sub voluntate.

q. 82. a. 2 ad 2. & q. 16. a. 4. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod affectus animæ non sunt in intellectu, neque per similitudinem tantum, sicut corpora, neque per præsentiam vt in subiecto, sicut artes: sed sicut principatum in principio, in quo habetur notio principati. Et ideo August. * dicit affectus animæ esse in memoria per quasdam notiones.

lib. 10. confess. c. 14. to. 2.

## QVÆSTIO LXXXVIII.

*Quomodo anima humana cognoscat ea, quæ supra se sunt, in tres articulos diuisa.*

DEinde considerandum est, quomodo anima humana cognoscat ea, quæ supra se sunt, scilicet, immateriales substantias.

ET CIRCA hoc quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum anima humana secundum statum præsentis vitæ possit intelligere substantias immateriales (quas angelos dicimus) per seipsas?

¶ Secundo: vtrum possit ad earum notitiam peruenire per cognitionem rerum materialium?

¶ Tertio, vtrum Deus sit id quod primo à nobis cognoscitur?

440 Art. I. *Utrum anima humana secundum statum vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod anima humana secundum statum vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Aug. in * lib. 9. de Trinit. Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per seipsam. Huiusmodi autem sunt substantiæ immateriales. Ergo mens substantias immateriales intelligit.

¶ 2. Præterea, Simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus, quam materialibus: cum nostra mens sit immaterialis, vt ex supradictis patet †. Dum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

2. cont. c. 50. col. 5. & 6. & l. 3. c. 41. & 42. 43. 44. 45. & 46. fin. Et de ani. a. 16. Et op. 41. c. 6. * c. 4. fin. to. 3. † q. 68. a. 2. ad 4.

¶ 3. Præterea, Quod ea quæ sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur à nobis, prouenit

prouenit ex hoc quod excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum. Sed excellentiæ intelligibilium non corrumpunt intellectum, vt dicitur in 3. * de anima. Ergo ea quæ sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles, nisi quia facimus eas intelligibiles actu, abstrahendo à materia: manifestum est, quod magis sint secundum se intelligibiles substantiæ, quæ secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multò magis intelliguntur à nobis, quam res materiales. *lib. 3. de ani. te. 7. to. 2.*

¶ 4. Præterea, Commentator dicit in 2. Metaph. quod si substantiæ abstractæ non possent intelligi à nobis, tunc natura otiose egisset: quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo. Sed nihil est otiosum, siue frustra in natura. Ergo substantiæ immateriales possunt intelligi à nobis.

¶ 5. Præterea, Sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora: siue sint superiora, & incorruptibilia: siue sint inferiora, & corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, & superiores, & immateriales.

SED contra est, quod dicitur Sapient. 9. Quæ in cœlis sunt quis inuestigabit? In cœlis autem dicunt huiusmodi substantiæ esse, secundum illud Matt. 18. Angeli eorum in cœlis, &c. Ergo non possunt substantiæ immateriales per inuestigationem humanam cognosci.

RESPONDEO dicendum, quod secundum opinionem Platonis, substantiæ immateriales non solum à nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima à nobis intellecta. Posuit enim Plato * formas immateriales subsistentes, quas idæas vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus: & ita primo & per se intelliguntur à nobis. Applicatur tamen animæ cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia & sensus. Vnde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem veritatem. Sed secundum Aristot. sententiam, quam magis experimur, intellectus noster secundum statum præsentis vitæ naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium. Vnde nihil intelligit, nisi conuertendo se ad phantasmata, vt ex dictis * patet. Et sic manifestum est, quod substantias immateriales, quæ sub sensu & imaginatione non cadunt, primo, & per se secundum modum *apud Arist. lib. 1. met. te. 6. 34 416 419* *q. 84. a. 7.*

modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus. Sed tamen Auerroes in comment. * 3. de anima, ponit, quod in fine in hac vita, homo peruenire potest ad hoc, quod intelligat substantias separatas per continuationem, vel vnionem cuiusdam substantiæ separatæ à nobis, quam vocat intellectum agentem: qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Vnde, cum fuerit nobis vnitus, sic vt per eum intelligere possimus: intelligemus & nos substantias separatas, sicut nunc per intellectum possibilem nobis vnitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis vniri. Cum enim intelligamus per intellectum agentem, & per intelligibilia speculata, vt patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta: necesse est, quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata, vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis: principali quidem agenti & instrumento, sicut sectio artifici & serræ: formæ autem & subiecto, sicut calefactio calori, & igni. Sed vtroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata, sicut perfectio ad perfectibile, & actus ad potentiam. Simul autem recipitur in aliquo perfectum & perfectio, sicut visibile in actu, & lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata, & intellectus agens: & quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc, quod intellectus agens perfecte vniatur nobis: ita quod cum omnia intellecta speculata cognouerimus, intellectus agens perfecte vnietur nobis: & poterimus per eum omnia cognoscere materialia & immaterialia: & in hoc ponit vltimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, vtrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, vt ipse sentit: vel vt ipse imponit Alexandro, intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem: sed homo intelligit substantias separatas per intellectum agentem. Sed prædicta stare non possunt.

*li. 3. tex. 36.*

Primo quidem, quia si intellectus agens est substantia separata, impossibile est, quod per ipsam formaliter intelligamus. Quia id quo formaliter agens agit, est forma & actus agentis: cum omne agens agat in quantum est actu, sicut supra dictum est, * circa intellectum possibilem.

*1.79.a.3.*

Secun-

Secundo, quia secundum modum prædictum intellectus agens si est substantia separata, non vnietur nobis secundum suam substantiam, sed solum lumen eius secundum quod participatur intellectis speculatiuis: & non quantum ad illas actiones intellectus agentis, vt possimus per hoc intelligere substantias immateriales. Sicut dum videmus colores illuminatos à sole, non vnitur nobis substantia solis, vt possimus actiones solis agere, sed solum nobis vnitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertio, quia dato quod secundum modum prædictum vniretur nobis substantia intellectus agentis: tamen ipsi non ponunt, quod intellectus agens totaliter vniatur nobis secundum vnum intelligibile vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt à virtute intellectus agentis, quia multo plus est intelligere substantias separatas, quam intelligere omnia materialia. Vnde manifestum est, quod etiam intellectis omnibus materialibus non sic vniretur intellectus agens nobis, vt possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quarto, quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo. Et sic vel nullus vel paucissimi ad felicitatem peruenirent. Quod est contra Philosophum in * 1. Ethic. qui dicit, quod felicitas est quoddam bonum commune: quod potest prouenire omnibus non orbatis ad virtutem. Est etiam contra rationem, quod finem alicuius speciei, vt in paucioribus consequantur ea, quæ continentur sub specie.

*lib. 1. eth. c. 9. ante med. to. 5.*

Quinto, quia Philosophus dicit expresse in † 1. Ethic. quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem. Et enumeratis multis virtutibus in * 10. concludit, quod felicitas vltima consistens in cognitione maximorum intelligibilium, est secundum virtutem sapientiæ, quam posuerat in * 6. esse caput scientiarum speculatiuarum. Vnde patet, quod Aristot. posuit vltimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculatiuas, & non per continuationem intellectus agentis à quibusdam confictam.

*† li. 1. eth. c. 10. to. 5. * lib. 10. eth. c. 7. & 8. to. 5. * l. 6. eth. c. 7. to. 5.*

Sexto, quia supra ostensum * est, quod intellectus agens non est substantia separata: sed virtus quædam animæ ad eadem actiue se extendens, ad quæ se extendit intellectus possibilis receptiuè. Quia vt dicitur in † 3. de anima, intellectus possibilis est, quo est omnia fieri: intellectus agens, quo est omnia facere. Vterque ergo intellectus se extendit secundum sta-

*q. 79. a. 4.*

*lib. 3. de ani. te. 18 to. 2.*

tum

Ad quintum dicendum, quod eodem modo sensus cognoscit & superiora & inferiora corpora, scilicet per immutationem organi à sensibili: non autem eodem modo intelliguntur à nobis substantiæ materiales, quæ intelliguntur per modum abstractionis: & substantiæ immateriales, quæ non possunt sic à nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

Art. 2. *Vtrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium, possit peruenire ad intelligendum substantias immateriales?* 441

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit peruenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionys. * 1. cap. cœl. hier. quod non est possibile humanæ menti ad immaterialem illam sursum excitari cœlestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione vtatur. Relinquitur ergo, quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales. *locis sup. ar. 1. inductis. c. 1. circa medium.*

¶ 2. Præterea, Scientia est in intellectu. Sed scientiæ & diffinitiones sunt de substantiis immaterialibus. Definit enim Damasc. * angelum. Et de angelis aliqua documenta traduntur tam in theologicis, quam in philosophicis disciplinis. Ergo substantiæ immateriales intelligi possunt à nobis. *Damasc. lib. 2. c. 3.*

¶ 3. Præterea, Anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest à nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo & aliæ substantiæ immateriales intelligi possunt à nobis per suos effectus in rebus materialibus.

¶ 4. Præterea, Illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quæ in infinitum distat suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliæ substantiæ immateriales creatæ intelligi possunt à nobis per res materiales.

SED contra est, quod Dionys. dicit * 1. cap. de diu. nom. quod sensibilibus intelligibilia, & compositis simplicia, & corporalibus incorporalia apprehendi non possunt. *ca. 1. non multum procul à princ.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut Auer. narrat in * 3. de anima: quidam Auempace nomine posuit, quod per intellectum substantiarum materialium peruenire possumus, secundum vera philosophiæ principia ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis à materia: si iterum in illa quidditate sit aliquid materiæ, poterit iteratò abstrahere *lib. 3. tex. 36.*

here: & cum hoc in infinitum non procedat, tandem peruenire poterit ad intelligibilium aliquam quidditatem, quæ sit omnino sine materia. Et hoc est intelligere substantiam immaterialem. Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiæ immateriales essent formæ & species horum materialium, vt Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiæ immateriales sint omnino alterius rationis à quidditatibus materialium rerum: quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis à materia, nunquam perueniet ad aliquid simile substantiæ immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex rebus materialibus ascēdere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam: quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales: sed similitudines, si quæ à materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, vt Dion. dicit * 2. cœl. hierar.

*c.2. parū ante medium & à medio.*

Ad secundum dicendum, quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis. Sic enim corpora cœlestia notificat Arist. * per negationem proprietatum inferiorum corporum. Vnde multo magis immateriales substantiæ à nobis cognosci non possunt, vt earum quidditates apprehendamus. Sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis, & alicuius habitudinis ad res materiales.

** lib. 2. de cœlo, tex 17. 18 & 19. to. 2.*

Ad tertium dicendum, quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere: quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius & naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quæ in rebus materialibus inueniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus, & natura: quia huiusmodi non adæquant earum virtutes.

444

Ad quartum dicendum, quod substantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conueniunt cum substantiis materialibus: quia non est in eis eadem ratio potentiæ, & materiæ. Conueniunt tamen cum eis in genere logico: quia etiam substantiæ immateriales sunt in prædicamento substantiæ; cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non conuenit cum rebus materialibus, neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum: quia Deus nullo modo est in genere, vt supra ostensum est. * Vnde per similitudines rerum materialium aliquid

*q.3. art.5.*

aliquid affirmatiue potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei: de Deo autem nullo modo.

Art. 3. *Vtrum Deus sit primum, quod à mente humana cognoscatur?* 442

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus sit primum quod à mente humana cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, & per quod de aliis iudicamus, est primo cognitum à nobis sicut lux ab oculo, & principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primæ veritatis cognoscimus, & per eam de omnibus iudicamus, vt dicit Aug. in lib. de Trin. * & in lib. de vera relig. Ergo Deus est id, quod primo cognoscitur à nobis.

*2. cont. c. 82. & ve. q 8. ar. 7. ad 6 & q. 10. a. 6. ad 6. & ar. 7. cor. fi. & quo. 7. q. 1 ar. 1. cor.*

¶ 2. Præterea, Propter quod vnumquodque, tale & illud magis. Sed Deus est causa omnis nostræ cognitionis. Ipse enim est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum: vt dicitur Ioan. 1. Ergo Deus est id, quod primo & maxime est cognitum nobis.

** De vera reli. ex c. 3. to. 1.*

¶ 3. Præterea, Id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar, quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, vt August. dicit. Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra, est Deus.

SED contra est, quod dicitur Ioannis 1. Deum nemo vidit vnquam.

RESPONDEO dicendum, quod cum intellectus humanus secundum statum præsentis vitæ non possit intelligere substantias immateriales creatas, vt dictum est: * multo minus potest intelligere essentiam substantiæ increatæ. Vnde simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum, quod à nobis cognoscitur: sed magis per creaturas in Dei cognitionem peruenimus, secundum illud Apostoli ad Romanos primo: Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Primum autem, quod intelligitur à nobis secundum statum præsentis vitæ, est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectus obiectum, vt multoties supra dictum est. *

*art. præc.*

*q. 84. a. 7. & 85. a. 1. & 87. ar. 2. ad 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod in luce primæ veritatis omnia intelligimus, & iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, siue naturale, siue gratuitum, nihil aliud est, quam quædam impressio veritatis primæ, vt supra dictum est. * Vnde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum, sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur: multo minus Deus est id, quod primo à nostro intellectu intelligitur.

*q. 12. a. 2.*

Ad se

Ad secundum dicendum, quod propter quod vnumquodque, tale illud magis, intelligendum est in his, quæ sunt vnius ordinis, vt supra dictum est *. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitiuæ virtutis causam.

q. 87. ar. 2. ad 3.

Ad tertium dicendum, quod si in anima nostra esset perfecta imago Dei: sicut filius est perfecta imago patris: statim mens nostra intelliget Deum. Est autem imago imperfecta. Vnde ratio non sequitur.

## QVAESTIO LXXXIX.

*De cognitione animæ separatæ, in octo articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de cognitione animæ separatæ.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum anima separata à corpore posſit intelligere?

¶ Secundo, vtrum intelligat substantias separatas?

¶ Tertio, vtrum intelligat omnia naturalia?

¶ Quarto, vtrum cognoscat singularia?

¶ Quinto, vtrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata?

¶ Sexto, vtrum posſit vti habitu scientiæ hic acquisitæ?

¶ Septimo, vtrum distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ?

¶ Octauo, vtrum animæ separatæ à corporibus cognoscant ea, quæ hic aguntur?

443

### Art. 1. *Vtrum anima seperata aliquid intelligere posſit?*

3. q. 11. a. 2. & 3. d. 31. q. 2. a. 4. & 4. d. 50. q. 1. a. 1. & 2. & veri. q. 19. art. 1. & 2. & de ani. a. 15. 16. & 17.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod anima separata nihil omnino intelligere posſit. Dicit enim Philosophus in 1. de anima, * quod intelligere corrumpitur interius quodam corrupto. Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo & ipsum intelligere corrumpitur.

¶ 2. Præterea, Anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensus, & perturbata imaginatione, sicut supra dictum est. † Sed morte totaliter sensus, & imaginatio corrumpuntur, vt ex supra dictis patet. * Ergo anima post mortem nihil intelligit.

* lib. 1. de ani. text. 66. to. 2. † q. 84. a. 7. & 8. * q. 77. a. 8.

¶ 2. Præterea, Si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas: quia à principio est: sicut tabula, in qua nihil est scriptum. Neque per species, quas abstra

abstrahit à rebus, quia non habet organa sensus, & imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur à rebus. Neque etiam per species prius abstractas, & in anima cõseruatas: quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem. Neque etiam per species intelligibiles diuinitus influxas. Hæc enim cognitio non esset naturalis, de qua non agitur, sed gratiæ. Ergo anima separata à corpore nihil intelligit.

SED contra est, quod Philosophus dicit in 1. * de Anima, quod si non est aliqua operationum animæ propria, non contingit ipsam separari. Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, & maxime eam, quæ est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens. *lib. 1. de ani. text. 13. to. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod ista quæstio difficultatem habet ex hoc, quod anima quamdiu est corpori coniuncta, non potest aliquid intelligere non conuertendo se ad phantasmata, vt per experimentum patet *e*. Si autem hoc non est ex natura animæ, sed per accidens hoc conuenit ei, ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt *e*: de facili quæstio solui posset. Nam remoto impedimento corporis rediret anima ad suam naturam, vt intelligeret intelligibilia simpliciter, non conuertendo se ad phantasmatu, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundũ hoc non esset anima corpori vnita propter melius animæ: quia secundum hoc, peius intelligeret corpori vnita, quam separata: sed hoc esset solum propter melius corporis, quod est rationabile: cum materia sit propter formam: & non è conuerso. Si autem ponamus, quod anima ex sua natura habeat, vt intelligat conuertendo se ad phantasmata: cum natura animæ post mortem corporis nõ mutetur, videtur quod anima naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei præsto phantasmata, ad quæ conuertatur. Et ideo ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est, quod cum nihil operetur, nisi in quantum est actu: modus operandi vniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius: habet autem anima alium modum essendi cum vnitur corpori, & cum fuerit à corpore separata, manente tamen eadem animæ natura, non ita quod vniri corpori sit ei accidentale: sed per rationem suæ naturæ corpori vnitur: sicut nec leuis natura mutatur cum est in loco proprio, quod est ei naturale, & cum est extra proprium locum, quod est ei præter naturam. Animæ igitur secundum istum modum essendi quo corpori est vnita, competit modus intelligendi per conuersionem ad phantasmata corporum

*e* 428
*e* 570

quæ ſunt in corporeis organis. Cum autem fuerit à
corpore ſeparata, competit ei modus intelligendi per
conuerſionem ad ea, quæ ſunt intelligibilia ſimplici-
ter, ſicut & aliis ſubſtantiis à corpore ſeparatis. Vn-
de modus intelligendi per conuerſionem ad phantaſ-
422 mata eſt animæ naturalis *e*, ſicut & corpori vniri: ſed
eſſe ſeparatam à corpore eſt præter rationem ſuæ na-
turæ: & ſimiliter intelligere ſine conuerſione ad phan-
taſmata eſt ei præter naturam. Et ideo ad hoc vnitur
353 corpori, vt ſic operetur ſecundum naturam ſuam *e*.
Sed hoc rurſus habet dubitationem. Cum enim res
ſemper ordinetur ad id, quod melius eſt: (eſt autem
melior modus intelligendi per cõuerſionem ad intel-
ligibilia ſimpliciter, quam per conuerſionem ad phan-
taſmata) debuit ſic à Deo inſtitui animæ natura, vt
modus intelligendi nobilior ei eſſet naturalis, & non
indigeret corpori propter hoc vniri. Conſiderandum
eſt igitur, quod etſi intelligere per conuerſionem ad
ſuperiora ſit ſimpliciter nobilius, quam intelligere per
conuerſionem ad phantaſmata: tamen ille modus in-
telligendi prout erat poſſibilis animæ, erat imperfe-
ctior: quod ſic patet. In omnibus enim ſubſtantiis
intellectualibus inuenitur virtus intellectiua per in-
fluentiam diuini luminis. Quod quidem in primo
principio eſt vnum & ſimplex: & quanto magis crea-
turæ intellectuales diſtant à primo principio, tanto
magis diuiditur illud lumen, & diuerſificatur: ſicut
accidit in lineis à centro egredientibus. Et inde eſt,
quod Deus per ſuam eſſentiam omnia intelligit: ſupe-
riores autem intellectualium ſubſtantiarum, etſi per
plures formas intelligant, tamen intelligunt per pau-
382 ciores, & magis vniuerſales *e*, & virtuoſiores ad com-
prehenſionem rerum, propter efficaciam virtutis in-
tellectiuæ, quæ eſt in eis. Inferioribus autem ſunt
formæ plures, & minus vniuerſales, & minus efficaces
ad comprehenſionem rerum: in quantum deficiunt à
virtute intellectiua ſuperiorum. Si ergo inferiores ſub-
ſtantiæ haberent formas in illa vniuerſalitate, in qua
habent ſuperiores, quia non ſunt tantæ efficaciæ in
intelligendo: non acciperent per eas perfectam cogni-
tionem de rebus, ſed in quadam communitate, & con-
fuſione. Quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam
qui ſunt debilioris intellectus, per vniuerſales conce-
ptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam
cognitionem, niſi eis ſingula in ſpeciali explicentur.
Manifeſtum eſt autem inter ſubſtantias intellectuales
ſecundum naturæ ordinem infimas eſſe animas huma-
nas. Hæc autem perfectio vniuerſi exigebat, vt di-
uerſi

versi gradus in rebus essent. Si igitur animæ humanæ sic essent institutæ à Deo, vt intelligerent per modum, qui competit substantiis separatis: non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo, quod perfectam, & propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ, vt corporibus vniantur, & sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant. Sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt, nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet, quod propter melius animæ est, vt corpori vniatur, & intelligat per conuersionem ad phantasmata: & tamen esse potest separata, & alium modum intelligendi habere.

Ad primum ergo dicendum, quod si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philos.* hoc dixit ex quadam suppositione prius facta, scilicet quod intelligere sit quidam motus coniuncti, sicut & sentire. Nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum, & sensum. Vel potest dici, quod loquitur de illo modo intelligendi, qui est per conuersionem ad phantasmata. De quo etiam procedit secunda ratio. **Eodem libro 1. de ani. te. 12. & 2.*

Ad tertium dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conseruatas, vt obiectio probat: sed per species ex influentia diuini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut & aliæ substantiæ separatæ, quamuis inferiori modo. Vnde tam cito cessante conuersione ad corpus, ad superiora conuertitur. Nec tamen propter hoc cognitio, vel potentia non est naturalis, quia Deus est auctor non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

Art. 2. *Vtrum anima separata intelligat substantias separatas?* 444

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod anima separata non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori coniuncta, quam à corpore separata: cum anima sit naturaliter pars humanæ naturæ; quælibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima coniuncta corpori non intelligit substantias separatas, vt supra habitum est.* Ergo multo minus cum fuerit à corpore separata. *3. q. 11. a. 1. ad 2. & de ani. ar. 27. co. fin. & ad 10. & a. 18. ad 27.* **q. 88. a. 1.*

¶ 3. Præterea, Omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui præsentiam, vel per suam speciem. Sed substantiæ separatæ non possunt cognosci ab anima per suam præsentiam, quia nihil illabitur animæ, nisi solus Deus. Neque etiam per aliquas species, quas anima ab angelo abstrahere possit: quia angelus sim-

plicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

¶ 3. Præterea, Quidam Philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere vltimam hominis felicitatem c. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem. Quod est inconueniens.

SED contra est, quod animæ separatæ cognoscunt alias animas separatas: sicut diues in inferno positus vidit Lazarum, & Abraham, Luc. 16. Vident etiam & dæmones, & angelos animæ separatæ.

*lib. 9. de Trin. c. 3. in fin. to. 3*

RESPONDEO dicendum, quod sicut Aug. dicit in 6. de Trinitate *, mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit: id est cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est †. Per hoc ergo, quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias res separatas. Dictum est autē *, quod quamdiu anima corpori est vnita, intelligit conuertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere, nisi in quantum fit actu intelligens per speciem à phantasmatibus abstractam. Sic enim per actum suum intelligit seipsam, vt supra dictum est *. Sed cum fuerit à corpore separata, intelliget, non conuertendo se ad phantasmata, sed ad ea, quæ sunt secundum se intelligibilia. Vnde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiæ separatæ, quod intelligat id, quod est supra se, & id quod est infra se, per modum suæ substantiæ. Sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente. Est autem aliquid in altero per modum eius, in quo est. Modus autem substantiæ animæ separatæ est infra modum substantiæ angelicæ: sed est conformis modo aliarum animarum sparatarum. Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet: de angelis autem imperfectam, & deficientem, loquendo de cognitione naturali animæ separatæ. De cognitione autem gloriæ est alia ratio.

*q. 88. a. 1.* *ar. præc.* *q. 87. a. 1. & 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod anima sparata est quidem imperfectior, si consideretur natura corporis: sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, in quantum per grauedinem, & occupationem corporis à puritate intelligentiæ impeditur.

Ad secundum dicendum, quod anima separata intelligit angelos per similitudines diuinitus impressas, quæ tamen deficiunt à perfecta repræsentatione eorum, propter hoc, quod animæ natura est inferior, quam angeli.

Ad tertium dicendum, quod in cognitione substantiarum separatarum quarumcunque non consistit vltima hominis felicitas, sed solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas e, etsi non vltima: si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, vt dictum est.* e

*In corp. art.*

Art. 3. *Vtrum anima separata omnia naturalia cognoscat?* 445

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod anima separata omnia naturalia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animæ separatæ cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

*De ani. a. 15. cor. fi. & ad 19 & a. 18. & 20. eo. fi.*

¶ 2. Præterea, Qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maxima intelligibilium. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quæ sunt intelligibilia minus.

SED contra, In dæmonibus magis viget naturalis cognitio, quam in anima separata. Sed dæmones non omnia naturalia cognoscunt, sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, vt Isidor. * dicit. Ergo neque animæ separatæ omnia naturalia cognoscunt.

*lib. 1. de sum. bo. c. 12. post med.*

¶ 3. Præterea, Si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconueniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, anima separata intelligit per species, quas recipit ex influentia diuini luminis, sicut & angeli: sed tamen quia natura animæ est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis: anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi, & confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animæ separatæ ad imperfectam & confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia: quia omnia, quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, vt dicit August. super Genes. * ad lit. Vnde & animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habẽt, non certam & propriam, sed communem & confusã e. 445

*Ar. 1. huius q.*

*lib. 2. c. 8. to. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod nec ipse angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia,
q.88.a.1. sed per species quasdam, vt supra dictum est.* Et ideo non propter hoc sequitur, quod anima cognoscat omnia naturalia: quia cognoscit substantiam separatam.

Ad secundum dicendum, quod sicut anima separata non perfecte intelligit substantias separatas: ita nec
In corp. art. omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione: vt dictum est.*

Ad tertium dicendum, quod Isidor. loquitur de cognitione futurorum: quia nec angeli, nec dæmones, nec animæ separatæ cognoscunt, nisi vel in suis cau-
329 sis e, vel per reuelationem diuinam. Nos autem loquimur de cognitione naturali.

Ad quartum dicendum, quod cognitio quæ acquiritur hic per studium, est popria & perfecta, illa autem est confusa. Vnde non sequitur, quod studium addiscendi sit frustra.

446 Art. 4. *Vtrum anima separata cognoscat singularia?*

4.d.50.q.3.a.1.& ver.q.19.a.2.& de ani.a.15.& 20. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiua remanet in anima separata nisi intellectus, vt ex supradictis patet.* Sed intellectus non est cognoscitiuus singularium, vt supra habitum est †. Ergo anima separata singularia non cognoscit.
* q.77.a.8.
† q.86.a.1.

¶ 2. Præterea, Magis est determinata cognitio, qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa, qua cognoscitur aliquid in vniuersali. Sed anima separata non habet aliquam determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

¶ 3. Præterea, Si cognoscit singularia, & non per sensum, pari ratione omnia singularia cognoscit. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

SED contra est, quod diues in inferno positus dixit, Habeo quinque fratres, vt habetur Luc. 10.

RESPONDEO dicendum, quod animæ separatæ aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quæ sunt præsentia.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod duplex est modus intelligendi. Vnus per abstractionem à phantasmatibus: & secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non pos-
q.86.a.1. sunt directe, sed indirecte, sicut supra dictum est.* Alius modus intelligendi est per influentiam specierum

cierum à Deo. Et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, in quantum est causa vniuersalium & indiuidualium principiorum, cognoscit omnia & vniuersalia & singularia, vt supra dictum est †: ita substantiæ separatæ per species, quæ sunt quædam participatæ similitudines illius diuinæ essentiæ, possunt singularia cognoscere. In hoc tamen est differentia inter angelos & animas separatas: quia angeli per huiusmodi species habent perfectam & propriam cognitionem de rebus, animæ vero separatæ confusam. Vnde angeli propter efficaciam sui intellectus, per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animæ vero separatæ non possunt cognoscere per huiusmodi species, nisi solum singularia illa ad quæ quodammodo determinantur, vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per diuinam ordinationem: quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.

q. 14. ar. 11.

450

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitiuus singularium. Sic autem anima separata non intelligit, sed sicut dictum est †.

In corp. art.

Ad secundum dicendum, quod ad illarum rerum species, vel indiuidua cognitio animæ separatæ determinatur, ad quæ anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est.*

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod anima seperata non se habet æqualiter ad omnia singularia: sed ad quædam habet aliquam habitudinem, quam non habet ad alia. Et ideo non est æqualis ratio, vt omnia singularia cognoscat.

Art. 5. *Vtrum habitus scientiæ hic acquisita remaneat in anima separata?*

447

1.2.q 63. a.2. & 3. d.13.q.2. a.4 & 4. d.50. q.1. a.2. & 2. cont.c.79 fi.& quo. 3.q.6.a. 1.& quo. 12. ar.3. & 13.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod habitus scientiæ hic acquisitæ non remaneat in anima separata. Dicit enim Apost. 1. ad Cor. 13. Scientia destruetur.

¶ 2. Præterea, Quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent aliis, magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiæ permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni, etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis: quod videtur inconueniens.

¶ 3. Præterea, Animæ separatæ habebunt scientiam per influentiam diuini luminis. Si igitur scientia

hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duæ erunt formæ vnius speciei, in eodem subiecto. Quod est impossibile.

*In prædicamento qualitatis to. I.*

¶ 4. Præterea, Philosoph. dicit in libr. prædic.* quod habitus est qualitas difficilè mobilis. Sed ab ægritudine, vel ab aliquo huiusmodi quandoque corrumpitur scientia. Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quæ est per mortem. Ergo videtur, quod habitus scientiæ per mortem corrumpatur.

*Cir. fi. ep. & habetur to. 4. in princ.*

SED contra est, quod Hier.* dicit in epist. ad Paul. Discamus in terris, quorum scientia nobis perseueret in cœlo.

*lib. 3. de ani. tex. 6. to 2.*

*li. 2. Eth. c. 1. & 2. to. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod quidam posuerunt habitum scientiæ non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitiuis, scilicet imaginatiua, cogitatiua, & memoratiua: & quod species intelligibiles non conseruantur in intellectu passibili. Et si hæc opinio vera esset, sequeretur quod destructo corpore, totaliter habitus scientiæ hic acquisitæ destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est locus specierum (vt dicitur in 3. de ani.*) oportet quod habitus scientiæ hic acquisitæ, partim sit in prædictis viribus sensitiuis, & partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus, ex quibus habitus scientiæ acquiritur. Nam habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur, vt dicitur in Ethic.* Actus autem intellectus, ex quibus in præsenti vita scientia acquiritur, sunt per conuersionem intellectus ad phantasmata, quæ sunt in prædictis viribus sensitiuis. Vnde per tales actus, & ipsi intellectui passibili acquiritur facultas quædam ad considerandum per species susceptas: & in prædictis inferioribur viribus acquiritur quædam habilitas, vt facilius per conuersionem ad ipsas intellectus possit intellibigilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem, & formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem & dispositiue in inferioribus viribus: idem etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id, quod aliquid præsentis scientiæ habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata: sed quantum ad id, quod habet in ipso intellectu, necesse est, vt remaneat: quia vt dicitur in lib. de longitudine*, & breuitate vitæ, dupliciter corrumpitur aliqua forma. Vno modo per se, quando corrumpitur à suo contrario, vt calidum à frigido. Alio modo per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem, quod corruptionem

*c. 2. to. 2.*

subiecti,

subiecti, scientia, quæ est in intellectu humano, corrumpi non potest: cum intellectus sit incorruptibilis, vt supra ostensum est *. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles, quæ sunt in intellectu passibili: quia intentioni intelligibili nihil est contrarium, & præcipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur quod quid est. Sed quantum ad operationem, qua intellectus componit & diuidit, vel etiam ratiocinatur: sic inuenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione, vel argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur à scientia veritatis. Et ideo Philosophus in lib. * prædicto ponit duos modos, quibus scientia per se corrumpitur: scilicet per obliuionem ex parte memoratiuæ, & deceptionem ex parte argumentationis falsæ. Sed hoc non habet locum in anima separata. Vnde dicendum est, quod habitus scientiæ secundum quod est in intellectu, manet in anima separata.

*q.79.a.2. ad 2. præcipue.*

*li. de longit. & breuit. vitæ. c. 2. non procul à princ. to. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cogitationis actum. Vnde ad huius probationem inducit, Nunc cognosco ex parte.

Ad secundum dicendum, quod sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit maior aliquo magis bono: ita nihil prohibet, aliquem minus bonum habere aliquem scientiæ habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias prærogatiuas, quas meliores habebunt.

Ad tertium dicendum, quod vtraque scientia non est vnius rationis. Vnde nullum inconueniens sequitur.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de corruptione scientiæ quantum ad id, quod est ex parte sensitiuarum virium.

448

*Art. 6. Vtrum actus scientiæ hîc acquisitæ maneat in anima separata?*

*1.2.q.67. a.2. & 3. d. 51. q. 2.a.4. co. fi. & 4. dist. 50. q.1.a.2. ad 2.*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod actus scientiæ hîc acquisitæ non maneat in anima separata. Dicit enim Philos. in * 1. de anima, quod corrupto corpore anima neque reminiscitur, neque amat. Sed considerare ea quæ prius nouit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiæ, quam hîc acquisiuit.

** tex. 66. to. 2.*

¶ 2. Præterea, Species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata, quàm sint in anima corpori vnita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi conuertendo nos super phan-
q. 84. a. 7. tasmata, sicut supra * habitum est. Ergo nec anima separata hoc poterit. Et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere
li. 2. Eth. poterit.
c. 1. & 2. ¶ 3. Præterea, Philosophus dicit in * 2. Ethic.
to. 5. quod habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur. Sed habitus scientiæ hic acquiritur per actus intellectus conuertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animæ separatæ. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiæ hic acquisitæ.

SED contra est, quod Luc. 16. dicitur ad diuitem in inferno positum, Recordare, quia recepisti bona in vita tua.

RESPONDEO dicendum, quod in actu est duo considerare, scilicet speciem actus, & modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex obiecto, in quod actus cognoscitiuæ virtutis dirigitur per speciem, quæ est obiecti similitudo. Sed modus actus pensatur ex virtute agentis. Sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis, quæ est in oculo: sed quod acute videat, contingit, ex virtute visiua oculi. Cum igitur species intelligibiles maneant in a-
Ar. prae. nima separata, sicut dictum est *, status autem animæ separatæ non sit idem, sicut modo est: sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quæ prius intellexit: non tamen eodem modo, scilicet per conuersionem ad phantasmata, sed per modum conuenientem animæ separatæ. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiæ hic acquisitæ, sed non secundum eundem modum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de reminiscentia secundum quod memoria pertinet ad partem sensitiuam: non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, vt di-
q. 79. a. 6. ctum est *.

Ad secundum dicendum, quod diuersus modus intelligendi non prouenit ex diuersitate specierum, sed ex diuerso statu animæ intelligentis.

Ad tertium dicendum, quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus: non autem quantum

ad

ad modum agendi. Nam operari iusta, sed non iuste, id est, delectabiliter, causat habitum iustitiæ politicæ, per quem delectabiliter operamur.

Art. 7. *Vtrum distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ?* 449

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ. Dicit enim Aug.* in libr. de cura pro mort. agenda, quod animæ mortuorum ibi sunt, vbi ea quæ hic fiunt, scire non possunt. Sciunt autem ea quæ apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ.

*4. d. 45. q. 1. ar. 4. & de Ani. ar. 20. ad 3. & 4*
** c. 13. to. 4.*

¶ 2. Præterea, August.* dicit in lib. de diuinatione dæmonum, quod dæmones propter celeritatem motus, aliqua nobis ignota denuntiant. Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem dæmonis non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ, quæ est inferior secundum naturam, quam dæmon.

*c. 4. & habetur to. 3.*

¶ 3. Præterea, Sicut distat aliquis secundum locum, ita secundum tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animæ separatæ: non enim cognoscunt futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animæ separatæ cognitionem impediat.

SED contra est, quod dicitur Luc. 16. quod diues cum esset in tormentis eleuans oculos suos, vidit Abraham à longe. Ergo distantia localis non impedit animæ separatæ cognitionem.

RESPONDEO dicendum, quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo à sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animæ separatæ cognitionem. Requireretur enim, quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia. Et quantum ad vtrumque requireretur distantia determinata. Sed prædicta positio est impossibilis: qua abstractio specierum à sensibilibus fit mediantibus sensibus, & aliis potentiis sensitiuis *e*, quæ 422
in anima separata actu non manent *e*. Intelligit au- 450
tem anima separata singularia per influxum specierum 384
ex diuino lumine: quod quidem lumen æqualiter se habet ad propinquum & distans. Vnde distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod August. non dicit, quod propter hoc quod ibi sunt animæ mortuo-

rum, ea quæ hic sunt, videre non possunt, vt localis distantia huius ignorantiæ causa esse credatur: sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, vt infra dicetur *.

ar. seq.

Ad secundum dicendum, quod August. ibi loquitur secundum opinionem illam, qua aliqui posuerunt, quod dæmones habent corpora naturaliter sibi vnita: secundum quam positionem etiam potentias sensitiuas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem lib. August. * expresse tangit: licet hanc opinionem magis recitando quam asserendo tangere videatur: vt patet per ea quæ dicit 21. lib. de ciuit. Dei *.

c. 4. & 8. circa medium. * l. 21. de ciu. Dei. c. 11. t. 5.

Ad tertium dicendum, quod futura, quæ distant secundum tempus, non sunt entia in actu. Vnde in seipsis non sunt cognoscibilia e: quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit à cognoscibilitate. Sed ea quæ sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, & secundum se cognoscibilia. Vnde non est eadem ratio de distantia loci, & de distantia temporis.

93 e

450

Art. 8. *Vtrum animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur?*

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his, quæ hic aguntur: secundum illud Luc. 16. Habet quinque fratres, vt testificetur illis, ne & ipsi veniant in hunc locum tormentorum. Ergo animæ sparatæ cognoscunt ea, quæ hic aguntur.

2. 2. q. 83. ar. 4. ad secundum. & 4. d. 4. q. 2. ar. 1. ad primum & 2. Et veri, q. 8. a. 11. ad 12. & de ani. ar. 20. ad 3.

¶ 2. Præterea, Frequenter mortui viuis apparent, vel dormientibus, vel vigilantibus: & eos admonent de iis quæ hic aguntur: sicut Samuel apparuit Sauli: vt habetur 1. Reg. 28. Sed hoc non esset, si ea quæ hic sunt, non cognoscerent. Ergo ea quæ hic aguntur cognoscunt.

¶ 3. Præterea, Animæ separatæ cognoscunt ea quæ apud eas aguntur. Si ergo quæ apud nos aguntur, non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam, quod supra negatum est *.

art. præc.

SED contra est, quod dicitur Iob. 14. Siue fuerint filij eius nobiles, siue ignobiles, non intelliget.

RESPONDEO dicendum, quod secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animæ mortuornm nesciunt quæ hic aguntur. Et huius ratio ex dictis accipi potest *. Quia anima separata cognoscit

ar. 4. huius qu. r.

cognoſcit ſingularia per hoc quod quodammodo determinata eſt ad illa: vel per veſtigium alicuius præcedentis cognitionis ſeu affectionis: vel per ordinationem diuinam. Animæ autem mortuorum ſecundum ordinationem diuinam, & ſecundum modum eſſendi ſegregatæ ſunt à conuerſatione viuentium, & coniunctę conuerſationi ſpiritualium ſubſtantiarum, quæ ſunt à corpore ſeparatæ. Vnde ea, quæ apud nos aguntur, ignorant. Et hanc rationem aſsignat Greg. * in 12. Moralium, dicens, Mortui vitam in carne viuentium poſt eos qualiter diſponatur neſciunt, quia vita ſpiritus longe eſt à vita carnis: & ſicut corporea atque incorporea diuerſa ſunt genere, ita sũt diſtincta cognitione. Et hoc etiam Aug. * videtur tangere in lib. de cura pro mortuis agenda, dicens, quod animæ mortuorum rebus viuentium non interſunt. Sed quantum ad animas beatorum, videtur eſſe differentia inter Greg. & Aug. Nam Greg. * ibid. ſubdit: Quod tamen de animabus ſanctis ſentiendum non eſt: quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum eſt, quod ſit foris aliquid quod ignorent. Aug. * vero in lib. de cura pro mortuis agenda, expreſſe dicit? quod neſciunt mortui etiam ſancti quid agant viui, & eorum filij, vt habetur in gloſſ. ſuper illud, Abraham neſciuit nos, Iſa. 63. Quod quidem confirmat per hoc quod à matre ſua non viſitabatur, nec in triſtitiis conſolabatur, ſicut quando viuebat. Nec eſt probabile, vt ſit facta vita feliciore crudelior. Et per hoc quod Dominus promiſit Ioſiæ regi, quod prius moreretur, ne videret mala quæ erant populo superuentura, vt habetur 4. Reg. 22. Sed Aug. † hoc dubitando dicit. Vnde præmittit, Vt volet accipiat quiſque quod dicam. Greg. autem aſſertiue. Quod patet per hoc quod dicit, Nullo modo credendum eſt. Magis tamen videtur ſecundum ſententiam Ggregorij, quod animæ ſanctorum Deum videntes, omnia præſentia, quæ hic aguntur cognoſcant. Sunt enim angelis æquales. De quibus etiam Auguſt. aſſerit, quod ea quæ apud viuos aguntur, non ignorant. Sed quia ſanctorum animæ ſunt perfectiſsime iuſtitiæ diuinæ coniunctæ, nec triſtantur, nec rebus viuentium ſe ingerunt, niſi ſecundum quod iuſtitiæ diuinæ diſpoſitio exigit.

*l. 12. Moral. c. 13. in princ.*

*c. 13. parum a prin. to. 4.*

*Eod. l. 12. moral. c. 13.*

*l. 13 & c. 16. in prin. to. 4.*

*c. 13. circa princ. to. 4.*

** loco ſupra cit.*

*eodẽ li. de cura pro mor. agẽda. c. 15. in princ.*

Ad primum ergo dicendum, quod animæ mortuorum poſſunt habere curam de rebus viuentium, etiam ſi ignorent eorum ſtatum: ſicut nos habemus de mortuis, eis ſuffragia impendendo, quamuis eorum ſtatum ignoremus. Poſſunt etiam facta viuentium non per

ſeipſos

ſpirat, aliquid à ſe emittit. Ergo anima qua homo viuit, eſt aliquid de ſubſtantia Dei.

¶ 2. Præterea, Sicut ſupra * habitum eſt, anima eſt forma ſimplex. Sed forma eſt actus. Ergo anima eſt actus purus. Quod eſt ſolius Dei. Ergo anima eſt de ſubſtantia Dei. * q. 75. ar. 5.

¶ 3. Præterea, Quæcumque ſunt, & nullo modo differunt, ſunt idem. Sed Deus & mens ſunt, & nullo modo differunt: quia oporteret quod aliquibus differentiis differrent, & ſic eſſent compoſita. Ergo Deus & mens humana idem ſunt.

SED contra eſt, quod Aug. in lib. de orig. animæ enumerat quædam, quæ dicit eſſe multum, apertéque peruerſa, & fidei catholicæ aduerſa. Inter quæ primum eſt, quod quidam dixerunt, Deum animam non de nihilo, ſed de ipſo feciſſe. c. 3. & 4. & habetur liber iſte, to. 7.

RESPONDEO dicendum, quod dicere animam eſſe de ſubſtantia Dei, manifeſtam improbabilitatem continet. Vt enim ex dictis patet, * anima humana eſt quandoque intelligens in potentia, & ſcientiam quodammodo à rebus acquirit, & habet diuerſas potentias *c*. Quæ omnia aliena ſunt à Dei natura: qui eſt actus purus, & nihil ab alio accipiens, & nullam in ſe diuerſitatem habens, vt ſupra probatum eſt. * Sed hic error principium habuiſſe videtur ex duabus poſitionibus antiquorum. Primi enim, qui naturas rerum conſiderare inceperunt, imaginationem tranſcendere non valentes, nihil præter corpora eſſe poſuerunt *e*. Et ideo Deum dicebant eſſe quoddam corpus, quod aliorum corporum, iudicabant eſſe principium. Et quia animam ponebant eſſe de natura illius corporis: quod dicebant eſſe principium, vt dicitur in primo de anima *: per conſequens ſequebatur, quod anima eſſet de ſubſtantia Dei. Iuxta quam poſitionem etiam Manichæi Deum eſſe quandam lucem corpoream exiſtimantes, quandam partem illius lucis animam eſſe poſuerunt corpori alligatam. Secundo vero proceſſum fuit ad hoc, quod aliqui aliquid incorporeum eſſe apprehenderunt: non tamen à corpore ſeparatum, ſed corporis formam. Vnde & Varro dixit, quod Deus eſt anima mundum intuitu vel motu & ratione gubernans: vt Aug. narrat 7. de ciuit. Dei. * Sic igitur illius totalis animæ partem aliqui poſuerunt animam hominis: ſicut homo eſt pars totius mundi: non valentes intellectu pertingere ad diſtinguendos ſpiritualium ſubſtantiarum gradus, niſi ſecundum diſtinctiones corporum. Hæc autem omnia ſunt impoſsibilia, vt ſupra probatum eſt. * Vnde mani-

*Marginal notes:* q. 84. a. 6. & 7. & q. 77. — 266 — 373 — q. 3. ar. 7. & q. 10. a. 1. & q. 12. art. 1. — 235 — 362 — l. 1. text. 20. & ſeq. to. 2. — l. 7. de ciuit. Dei, c. 6. to. 5. — q. 3. ar. 1. & 8.

manifeſte falſum eſt, animam eſſe de ſubſtantia Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod inſpirare non eſt accipiendum corporaliter. Sed idem eſt Deum inſpirare, quod ſpiritum facere. Quamuis & homo corporaliter ſpirans non emittat aliquid de ſua ſubſtantia, ſed de natura extranea.

Ad ſecundum dicendum, quod anima etſi ſit forma ſimplex ſecundum ſuam eſſentiam: non tamen eſt ſuum eſſe, ſed eſt ens per participationem: vt ex ſupra-
*q.75.a.5. ad 4.* dictis patet.* Et ideo non eſt actus purus ſicut Deus.

Ad tertium dicendum, quod differens proprie acceptum aliquo differt: Vnde ibi quæritur differentia, vbi eſt conuenientia. Et propter hoc oportet differentia eſſe compoſita quodammodo, cum in aliquo differant, & in alioquo conueniant. Secundum hoc licet omne differens ſit diuerſum, non tamen omne di-
*l.10. metaph. tex. 24. & 25. tom.3.* uerſum eſt differens: vt dicitur in decimo Metaphyc.* Nam ſimplicia diuerſa ſunt ſeipſis: non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur. Sicut homo & aſinus differunt irrationali & rationali differentia: de quibus non eſt dicere, quod vlterius aliis differentiis differant.

452 Art. 2. *Vtrum anima ſit producta in eſſe per creationē?*

*Inf.q.118 ar.2.&3. d.18.q.2. ar.1.&2 & po. q. 3.ar.9.& quo.9.a. 11.& opuſc.3.c. 93. 131. 229. & 230. Et opuſc.28. c.5.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod anima non ſit producta in eſſe per creationem. Quod enim in ſe habet aliquid materiale, ſit ex materia. Sed anima habet in ſe aliquid materiale, cum non ſit actus purus. Ergo anima eſt facta ex materia. Non ergo eſt creata.

¶ 2. Præterea, Omnis actus materiæ alicuius videtur educi de potentia materiæ. Cum enim materia ſit in potentia ad actum, actus quilibet præexiſtit in materia in potentia. Sed anima eſt actus materiæ corporalis, vt ex eius diffinitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiæ.

¶ 3. Præterea, Anima eſt forma quædam. Si igitur anima ſit per creationem, pari ratione omnes aliæ formæ. Et ſic nulla forma exibit in eſſe per generationem. Quod eſt inconueniens.

SED contra eſt, quod dicitur Gen. 1. Creauit Deus hominem ad imaginem ſuam. Eſt autem homo ad imaginem Dei ſecundum animam. Ergo anima exiuit in eſſe per creationem.

RESPONDEO dicendum, quod anima rationalis non poteſt fieri niſi per creationem: quod non eſt verum de aliis formis. Cuius ratio eſt: quia cum fieri ſit via ad eſſe, hoc modo alicui competit fieri ſicut ei competit eſſe. Illud autem proprie dicitur eſſe, quod ipſum

ipsum habet esse quasi in suo esse subsistens. Vnde solæ substantiæ proprie & vere dicuntur entia: accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est: & hac ratione ens dicitur. Sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in 7. Metaph.* quod *lib.7.metaph te.2.* accidens dicitur magis entis quam ens. Et eadem ratio *to.3.* est de omnibus aliis formis non subsistentibus. Et ideo nulli formæ non subsistenti proprie conuenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, vt supra habitum est.* Vnde sibi proprie *q.75.a.2.* competit esse & fieri. Et quia non potest fieri ex materia præiacente, neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ; neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales inuicem transmutarentur: necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem.

Ad primum ergo dicendum, quod in anima est sicut materiale ipsa simplex essentia: formale autem in ipsa est esse participatum: quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animæ: quia esse per se consequitur ad formam e. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, vt qui- 17
dam dicunt: quia illa materia non est in potentia ad 367
aliam formam, sicut nec materia cœlestis corporis. Alioquin anima esset corruptibilis. Vnde nullo modo anima potest fieri ex materia præiacente.

Ad secundum dicendum, quod actum extrahi de potentia materiæ, nihil aliud est quam aliquid fieri actu quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens à materia corporali, sed habet esse subsistens, & excedit capacitatem materiæ corporalis, vt supra dictum est:* propterea non *q.75.a.2.* educitur de potentia materiæ.

Ad tertium dicendum, quod non est simile de anima rationali & de aliis formis: vt dictum est.* *In co. ar.*

Art 3. *Vtrum anima rationalis sit producta à Deo immediate?* 453

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod anima rationalis non sit producta à Deo immediate, sed mediantibus angelis. Maior enim ordo est in spiritualibus, quam in corporalibus. Sed corpora inferiora *Locis supra a. 1. notatis.* producuntur per corpora superiora: vt Dion.* dicit 4.c. de diuin. nom. Ergo inferiores spiritus qui sunt *c.4.par.1. aliquantulu ante finem.* animæ rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt angeli.

¶ 2. Præterea, Finis rerum respondet principio. Deus enim est principium & finis rerum. Ergo & exitus rerum à principio respondet reductioni rerum in finem.

*c. 5. eccl. Hierarc. par. 1. tit. de ſacerdotum perfect. in princ.* finem. Sed infima reducuntur per prima, vt Dion. * dicit. Ergo & infima procedunt in eſſe per prima, ſcilicet animæ per angelos.

¶ 3. Præterea, Perfectum eſt quod poteſt ſibi ſimile facere *e*: vt dicitur in 4. Metaph. † Sed ſpirituales ſubſtantiæ ſunt multo magis perfectæ, quam corporales. Cum ergo corpora faciant ſibi ſimilia ſecundum

*a*

ſpeciem, multo magis angeli poterunt facere aliquid

242 infra ſe, ſecundum ſpeciem naturæ, ſcilicet animam

*† lib. 2. de ani. text. 34. to. 2.* rationalem.

SED contra eſt, quod dicitur Geneſ. 2. quod Deus ipſe inſpirauit in faciem hominis ſpiraculum vitæ.

RESPONDEO dicendum, quod quidam poſuerunt, quod angeli ſecundum quod operantur in virtute Dei, cauſant animas rationales. Sed hoc eſt omnino

*ar. præc.* impoſsibile, & à fide alienum. Oſtenſum eſt enim, * quod anima rationalis non poteſt produci niſi per creationem. Solus autem Deus poteſt creare: quia ſolius primi agentis eſt agere nullo præſuppoſito: cum ſemper agens ſecundum præſupponat aliquid à

*q. 65. a. 3.* primo agente, vt ſupra habitum eſt. * Quod autem agit aliquid ex aliquo præſuppoſito, agit tranſmutando. Et ideo nullum aliud agens agit niſi tranſmutando, ſed ſolus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non poteſt produci per tranſmutationem alicuius materiæ, ideo non poteſt produci niſi à Deo immediate. Et per hoc patet ſolutio ad obiecta. Nam quod corpora cauſant vel ſibi ſimilia vel inferiora, & quod ſuperiora reducunt inferiora: totum hoc prouenit per quandam tranſmutationem.

454 Art. 4. *Vtrum anima humana fuerit producta ante corpus?*

*inf. q. 118. a 3. & 4. q. 6. a. 3. & 4. & 3. d. 17. q. 2. art. 2. & 2. cont. c. 81. Et poſ. q. 3. a. 10. Et op. 30. l. 4. quo. 65. q. 67. q. 70.*

AD Quartum ſic proceditur. Videtur, quod anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis præceſsit opus diſtinctionis & ornatus: vt ſupra habitum eſt. * Sed anima producta eſt in eſſe per creationem: corpus autem factum eſt in fine ornatus, vt ſupra habitum eſt. † Ergo anima hominis producta eſt ante corpus.

¶ 2. præterea, Anima rationalis magis conuenit cum angelis, quam cum animalibus brutis. Sed angeli creati fuerunt ante corpora, vel ſtatim à principio cum corporali materia: corpus autem hominis formatum eſt ſexto die, quando & bruta animalia ſunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

** q. 66. & 70. † ar. 2. & 3. huiuſq.*

¶ 3. Præterea, Finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet poſt corpus. Ergo & in principio fuit creata ante corpus.

SED

SED contra est, quod actus proprius sit in potentia propria. Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

RESPONDEO dicendum, quod Origen.* posuit non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum angelis creatas e, propter hoc quod credidit omnes spirituales substantias tam animas quam angelos æquales esse secundum suæ naturæ conditionem, sed solum merito distare: sic quod quædam earum corporibus alligantur, quæ sunt animæ hominum, vel cœlestium corporum: quædam vero in sui puritate secundum diuersos ordines remanent. De qua opinione supra iam diximus.* Et ideo relinquatur ad præsens. Aug. vero in 7. super Genes. † ad lit. dicit, quod anima primi hominis ante corpus cum angelis est creata, propter aliā rationem*: quia scilicet ponit quod corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes. Quod non potest de anima dici: quia nec ex aliqua materia corporali aut spirituali prexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur, quod ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum angelis fuerit creata: & quod postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, vt eius ve[rba] demonstrant.* Dicit enim: Credatur, si nulla scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, vt corporis quidem h[umani] ratio causalis in elementis mundi, anima vero iam ipsa crearetur. Posset autem vtique hoc tolerari secundum eos, qui ponunt quod anima habet per se speciem & naturam completam: & quod non vnitur corpori vt forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima vnitur corpori vt forma, & est naturaliter pars humanæ naturæ: hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim, quod Deus primas res instituit in perfecto statu suæ naturæ, secundum quod vniuscuiusque rei species exigebat. Anima autem cum sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori vnita. Vnde non fuisset conueniens animam sine corpore creari. Sustinendo ergo opinionem August. de operibus sex dierum, dici poterit, quod anima humana præcessit in operibus sex dierum, secundum quandam similitudinem generis: prout conuenit cum angelis in intellectuali natura e. Ipsa enim fuit creata simul cum corpore. Secundum

Marginalia: ex lib. 1. periar. c. 7. & 8. to. 4. — c 285 — q. 47. a. 2. — † li. 7. super Gen. c. 24. & 25. & 27. to. 3. — * eodem lib. c. 24. — lib. 7. sup. Gen. c. 24 in fi. to. 3. — 356 582

dum alios verò sanctos tam anima, quam corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

Ad primum ergo dicendum, quod si natura animæ haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur: ratio illa procederet vt per se in principo crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima si per se speciem haberet, magis conueniret cum angelis. Sed in quantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium, vt formale principium.

Ad tertium dicendum, quod animam remanere post corpus, accidit per defectum corporis, qui est mors. Qui quidem defectus in principio creationis animæ esse non debuit.

## QVAESTIO XCI.

*De productione corporis primi hominis, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de productione corporis primi hominis.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, de materia ex qua productum est.

¶ Secundo, de auctore, à quo productum est.

¶ Tertio, de dispositione, quæ ei per productionem est attributa.

¶ Quarto, de modo & ordine productionis ipsius.

455 Art. I. *Vtrum corpus hominis sit de limo terræ?*

*2.d.18.q.1.a.1.ad 5.& ar.3. ad 2. Et 3.d.3.q.2. ar.2.cor. & ad 4.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod corpus primi hominis non sit de limo terræ. Maioris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex aliquo: quia plus distat ab actu non ens, quam ens in potentia. Sed cum homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit vt virtus Dei maxime ostenderetur in productione eius. Ergo non debuit fieri ex limo terræ, sed ex nihilo.

¶ 2. Præterea, Corpora cœlestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cum perficiatur à nobilissima forma, quæ est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore cœlesti.

¶ 3. Præterea, Ignis & aër sunt nobiliora corpora quam terra & aqua. Quod ex eorum subtilitate apparet. Cum igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne & ex aëre, quam ex limo terræ.

¶ 4. Præterea, Corpus humanum est compositum ex quatuor elementis. Non ergo est factum ex limo terræ, sed ex omnibus elementis.

SED

SED contra est, quod dicitur Genes. 2. Formauit Deus hominem de limo terræ.

RESPONDEO dicendum, quod cum Deus perfectus sit in operibus suis, perfectionem dedit omnibus secundum eorum modum, secundum illud Deut. 32. Dei perfecta sunt opera. Ipse autem simpliciter perfectus est ex hoc, quod omnia in se præhabet: non per modum compositionis, sed simpliciter & vnite *e*. vt Dionys. * dici, eo modo quo diuersi effectus 23
præexistunt in causa secundum eius virtutem vnam. *c.5. de di.*
Ista autem perfectio ad angelos quidem deriuatur se- *ui. nom.*
cundum quod omnia sunt in eorum cognitione, quæ *paulo an-*
sunt à Deo in natura producta per formas diuersas. *te med.*
Ad hominem vero deriuatur inferiori modo huiusmodi perfectio *e*: non enim in sua cognitione natu- 281
rali habet omnium naturalium notitiam. Sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem. De similitudine vero cœlestium coporrum habet elongationem à contrariis per naturalem æqualitatem complexionis. Elementa vero secundum substantiam, ita tamen quod superiora elementa prædominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis & aër: quia vita præcipuè consistit in calido, quod est ignis; & humido, quod est aëris. Inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam. Aliter enim non posset esse mistionis æqualitas, nisi inferiora elementa quæ sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terræ formatum, quia limus dicitur terra aquæ permista. Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturæ mundi quodammodo inueniuntur in eo.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus Dei creantis manifesta est in corpore hominis: dum eius materia est per creationem producta. Oportuit autem vt ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum: vt homo haberet conuenientiam cum inferioribus corporibus, quasi medium quoddam existens inter spirituales & corporales substantias.

Ad secundum dicendum, quod quamuis corpus cœleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore: tamen quantum ad actus animæ rationalis est minus conueniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus: quorum organa formari non possunt ex corpore cœlesti, cum sit impassibile *e*, Nec est verum quod quidam dicunt, ali- 353
quid de quinta essentia materialiter ad compositionem

nem humani corporis aduenire, ponentes animam vni-
375 ri corpori mediante quadam luce *e*. Primo enim fal-
342 sum est quod dicunt, lucem esse corpus *e*. Secundo vero impossibile est aliquid de quinta essentia vel à corpore cœlesti diuidi, vel elementis persmisceri, propter cœlestis corporis impassibilitatem. Vnde non venit in compositionem mistorum corporum, nisi secundum suæ virtutis effectum.

Ad tertium dicendum, quod si ignis & aër, quæ sunt maioris virtutis in agendo, etiam secundum quantitatem in compositione humani corporis abundarent: omnino ad se traherent alia, & non posset fieri æqualitas commistionis, quæ est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est funda-
373 mentum sensuum aliorum *e*. Oportet enim organum cuiuslibet sensus non habere in actu contraria, quorũ sensus est perceptiuus, sed in potentia tantum: vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum: sicut pupilla caret colore, vt sit in potentia ad omnes colores. Quod in organo tactus non erat possibile, cum sit compositum ex elementis: quorum qualitates percipit tactus. Vel ita quod organum sit medium inter contraria, vt necesse est in tactu accidere. Medium enim est in potentia ad extrema.

Ad quartum dicendum, quod in limo terræ est terra & aqua conglutinans partes terræ & aquæ. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit: tum quia minus abundant secundum quantitatem in
*in corp. art.* corpore hominis, vt dictum * est: tum etiam quia in tota rerum productione de igne & aëre, quæ sensu non percipiuntur à rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quæ rudi populo tradebatur.

456 Art. 2. *Vtrum corpus humanum sit immediate à Deo productum?*

*inf. q. 91. ar. 4.* AD secundum sic proceditur. Videtur, quod corpus humanum non sit immediate à Deo productum. Dicit enim August. in * tertio de Trinitate
** lib 3. de trin. c. 4. to. 3.* quod corporalia disponuntur à Deo per angelicam creaturam. Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali: vt dictum est. * ergo debuit pro-
** art. præc.* duci mediantibus angelis, & non immediate à Deo.

¶ 2. Præterea, Quod fieri potest virtute creata non est necessarium quod immediate producatur à Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam cœlestis corporis. Nam & quædam animalia ex putrefactione generantur per virtutem actiuam corporis cœlestis. Et Albumasar dicit, quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines

mines non generantur, sed in locis temperatis tantum. Ergo non oportuit quod immediate corpus humanum formaretur à Deo.

¶ 3. Præterea, Nihil fit ex materia corporali, nisi per aliquam materiæ transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu cœlestis corporis, qui est primus motuum. Cum igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali, videtur quod ad eius formationem aliquid operatum fuerit corpus cœleste.

¶ 4. Præterea, Aug. * dicit super Gen. ad lit. quod homo factus est secundum corpus in operibus sex dierum, secundum causales rationes quas Deus inseruit creaturæ corporali: postmodum vero fuit formatum in actu. Sed quod præexistit in corporali creatura, secundum causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creata, & non immediate à Deo. lib. 7. sup. Gē. c. 24. to. 3.

SED contra est, quod dicitur Eccl. 17. Deus de terra creauit hominem.

RESPONDEO dicendum, quod prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate à Deo. Posuerunt siquidem aliqui formas, quæ sunt in materia corporali, à quibusdam formis immaterialibus deriuari *e*. Sed hanc opinionem repellit Philosophus in 7. Metaph. * per hoc, quod formis non competit per se fieri, sed composito, vt supra expositum est †. Et quia oportet agens esse simile facto, non conuenit quod forma pura, quæ est sine materia, producat formam quæ est in materia, quæ non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma, quæ est in materia, sit causa formæ quæ est in materia, secundum quod compositum à composito generatur. Deus autem quamuis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando *e*. Vnde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo præcedentis formæ materialis. Et propter hoc angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, vt Aug. * dicit in 3. de Trin. Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cuius virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur: necesse fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur à Deo.

336 l. 7. met. tex. 26. 27. & 32 to. 3. † q. 65. a. 4. & q. 90. ar. 2.

452

lib. 3. de Trin. c. 9. to. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quę circa cor-

pora

pora operantur: aliqua tamen Deus in creatura corporea facit, quæ nullo modo angeli facere possunt, sicut quod suscitat mortuos, & illuminat cæcos. Secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terræ formauit. Potuit tamen fieri, vt aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis angeli exhiberent: sicut exhibebunt in vltima resurctione, pulueres colligendo.

Ad secundum dicendum, quod animalia perfecta quæ generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem cœlestis corporis: vt Auicenna fingit *e*: licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus cœlestis corporalis: provt Philosoph. dicit in * 2. Physic. quod homo generat hominem ex materia & sol. Et exinde est, quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum, & aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus cœlestium corporum ad generandum quædam animalia imperfectiora ex materia disposita. Manifestum est enim, quod plura requiruntur ad productionem rei perfectæ, quam ad productionem rei imperfectæ.

*e* | *lib. 2. Phys. tex. 26. to. 2.*

Ad tertium dicendum, quod motus cæli est causa transmutationum naturalium: non tamen transmutationum quæ fiunt præter naturæ ordinem, & sola virtute diuina: sicut quod mortui resuscitanturq; quod cæci illuminantur. Quibus est simile, quod homo ex limo terræ formatur.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid præexistere dupliciter. Vno modo secundum potentiam actiuam & passiuam: vt non solum ex materia præexistenti fieri possit: sed etiam vt aliqua præexistens creatura hoc facere possit. Alio modo secundum potentiam passiuam tantum: vt scilicet de materia præexistenti fieri possit à Deo. Et hoc modo secundum Augustinum, * corpus hominis præexistit in operibus productis secundum causales rationes.

* *Loco cit in arg.*

457

Art. 3. *Vtrum corpus hominis habuerit conuenientem dispositionem.*

*2. 2. qu. 164. a. 1. ad 1. & mal. q. 5. ar. 5. co. 2. Et de ani. ar. 8.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod corpus hominis non habuerit conuenientem dispositionem. Cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optime ad ea quæ sunt propria animalis, scilicet ad sensum & motum. Sed quædam animalia inueniuntur acutioris sensus, quam homo, & velocioris motus. Sicut canes melius odorant, & aues velocius mouentur. Ergo corpus hominis non est conuenienter dispositum.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori, quam corporibus aliorum animalium, quæ habent tegumenta, & arma naturalia ad sui protectionem: quæ homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

¶ 3. Præterea, Homo plus distat à plantis, quam ab animalibus brutis. Sed plantæ habent staturam rectam: animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

SED contra est, quod dicitur Eccles. 7. Deus fecit hominem rectum.

RESPONDEO dicendum, quod omnes res naturales productæ sunt ab arte diuina. Vnde sunt quodammodo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Etsi talis dispositio habet secum adiunctum aliquem defectum, artifex non curat. Sicut artifex, qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, vt sit idonea ad secandum: nec curat eam facere ex vitro, quæ est pulchrior materia: quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus vnicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem. E. hoc est quod Philosof. * dicit in 2. Physic. Et quia dignius est sic, non tamen simpliciter, sed ad vniuscuiusque substantiam. Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis: & operationes ipsius. Materia enim est propter formam, & instrumenta proper actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum conuenientiam ad talem formam, & ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandũ est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiæ ad ea quæ requiruntur in corpore, vt sit debita proportio ipsius ad animam, & ad animæ operationes.

*lib. 2. tex. 74.*

Ad primum ergo dicendum, quod tactus qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine, quam in aliquo alio animali. Et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Præcedit etiam homo omnia alia animalia quantum ad vires sensitiuas interiores: sicut ex supra dictis apparet. * Ex quadam autem necessitate contingit, quod quantum ad aliquos exteriores sensus homo ab aliis animalibus deficiat. Sicut homo inter omnia anima-

** q. 78. a. 4.*

lia habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit, quod homo inter omnia animalia respectu sui corporis haberet maximum cerebrum. Tum vt liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitiuarum, quæ sunt necessariæ ad intellectus operationem; vt supra dictum est. * Tum etiam vt frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare ad hoc, quod homo sit rectæ staturæ. Magnitudo autem cerebri propter eius humiditatem est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio, quare quædam animalia sunt acutioris visus, & subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum horum sensuum. Quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis æqualitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc, quod quædam animalia sunt homine velociora: cui excellentiæ velocitatis repugnat æqualitas humanæ complexionis.

q. 84. a. 7.

Ad secundum dicendum, quod cornua & vngulæ, quæ sunt quorundam animalium arma, & spissitudo corij, & multitudo pilorum, aut plumarum, quæ sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiã terrestris elementi: quæ repugnat æqualitati, & teneritudini complexionis humanæ. Et ideo hæc homini non competebant. Sed loco horum habet rationem & manus, quibus potest parare sibi arma & tegumenta, & alia vitæ necessaria infinitis modis. Vnde & manus in tertio de anima * dicitur organum organorum. Et hoc etiam magis competebat rationali naturæ, quæ est infinitarum conceptionum, vt haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

*lib. 3. de ani. text. 38. to. 2.

Ad tertium dicendum, quod habere staturam rectam conueniens fuit homini propter quatuor. Primo quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitæ necessaria procuranda, sicut aliis animalibus: sed etiam ad cognoscendum. Vnde cum cætera animalia non delectentur in sensibilibus, nisi per ordinem ad cibos, & venerea: solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo quia sensus præcipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quærendum, & prouidendum sibi de victu: homo vero habet faciem erectam, vt per sensus, & præcipue per visum, qui est subtilior, & plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, & cœlestia & terre

terrena, vt ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. Secundo, vt interiores vires liberius suas operationes habeant, dum cerebrum in quo quodãmodo perficiuntur, non est depressum: sed super omnes partes corporis eleuatum Tertio, quia oporteret, quod si homo haberet pronam staturam, vteretur manibus loco anteriorum pedum. Et sic vtilitas manuum ad diuersa opera perficienda cessaret. Quartò, quia si haberet pronam staturam, & vteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore. Et ita haberet os oblongum, & labia dura & grossa, & linguam etiam duram: ne ab exterioribus læderetur, sicut patet in aliis animalibus. Et talis dispositio omnino impediret locutionem, quæ est proprium opus rationis. Et tamen homo staturam rectam habens, maxime distat à plantis. Nam homo habet superius sui, id est caput, versus superius mundi; & inferius sui versus inferius mundi. Et ideo est optime dispositus secundum dispositionem totius. Plantæ vero habent superius sui versus inferius mundi, nam radices sunt ori proportionales: inferius autem sui versus superius mundi. Animalia vero bruta medio modo: nam superius animalis est pars qua accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.

Art. 4. *Vtrum conuenienter corporis humani productio in Scriptura describatur?* 458

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter corporis humani productio in Scriptura describatur. Sicut enim corpus humanum est factũ à Deo, ita & alia opera sex dierum *e*. Sed in aliis operibus dicitur: Dixit Deus fiat, & factum est. Ergo similiter debuit dici de hominis productione. *Sup. q. 72. ar. unico cor. fi. & ad 3. & 4.* 456

¶ 3. Præterea, Corpus humanum à Deo immediate est factum: vt supra dictum est. * Ergo inconuenienter dicitur, Faciamus hominem. *Ar. 2. huius q.*

¶ 2. Præterea, Forma humani corporis est ipsa anima, quæ est spiraculum vitæ. Inconuenienter ergo postquam dixerat, Formauit Deus hominem de limo terræ, subiunxit, Et inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ.

¶ 4. Præterea, Anima quæ est spiraculum vitæ, est in toto corpore, & principaliter in corde. Non ergo debuit dicere, quod inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ.

¶ 5 Præterea, Sexus masculinus & fœmininus pertinent ad corpus: imago vero Dei ad animam. Sed anima secundum Augustin. * non fuit facta ante *lib. 7. sup. Gen. cap. 24. to. 3.*

corpus. Inconuenienter ergo, cum dixisset, Ad imaginem suam fecit illum: addidit, masculum & fœminam creauit eos.

IN contrarium est auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum ad primum, quod sicut Augustinus * dicit in 6. super Genes. ad litter. non in hoc præeminet homo aliis rebus, quod Deus fecit ipsum hominem, quasi alia ipse non fecerit: cum scriptum sit, Opera manuum tuarum sunt cœli: & alibi, Aridam fundauerunt manus eius: sed in hoc, quod ad imaginem Dei factus est homo. Vtitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum, quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim quæ principaliter intendimus, cum maiori deliberatione & studio consueuimus facere.

*lib. 6 sup. Gen. cap. 12. to. 3.*

Ad secundum dicendum, quod non est intelligendum Deum angelis dixisse, Faciamus hominem, vt quidam peruerse intellexerunt. Sed hoc dicitur ad signandam pluralitatem diuinarum personarum; quarum imago expressius inuenitur in homine.

Ad tertium dicendum, quod quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatũ, & postmo-
454 dum Deum formato iam corpori animam infudisse. Sed contra rationem perfectionis primæ institutionis rerum est, quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit: cum vtrumque sit pars humanæ naturæ. Et hoc etiam est magis inconueniens de corpore, quod dependet ex anima, & non è conuerso. Et ideo ad hoc excludendum quidam posuerunt, quod cum dicitur, Formauit Deus hominem, intelligitur productio corporis simul cum anima: quod autem additur. Et inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ, intelligitur de Spiritu sancto: sicut & Dominus insufflauit in Apostolos dicens. Accipite Spiritum sanctum. Ioa. 20 Sed hæc expositio, vt dicit. Aug. in lib. de Ciu. Dei, * excluditur per verba Scripturæ. Nam subditur ad prædicta. Et factus est homo in animam viuentem. Quod Apostolus 1. ad Cor. 15. non ad ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert. Per spiraculum ergo vitæ intelligitur anima, vt sic quod dicitur, Inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ, sit quasi expositio eius quod præmiserat. Nam anima est corporis forma.

*lib. 13. c. 24. to. 5.*

Ad quartum dicendum, quod quia operationes vitæ magis manifestãtur in facie hominis propter sensus ibi existentes: ideo dicit, in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitæ.

Ad

Ad quintum dicendum, quod secundum August.* omnia opera sex dierum simul sunt facta. Vnde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum angelis, non ponit factam ante sextam diem: sed in ipso sexto die ponit esse factam, & animam primi hominis in actu, & corpus eius secundum rationes causales. Alij vero doctores ponunt & animam & corpus hominis factum sexto die in actu. * lib. 4. sup. Gen. ad lit. c. 34.

## QVAESTIO XCII.

*De productione mulieris, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de productione mulieris.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo vtrum in illa rerum pruductione debuerit mulier produci?

¶ Secundo, vtrum debuerit fieri de viro?

¶ Tertio, vtrum de costa viri?

¶ Quarto, vtrum facta fuerit immediate à Deo?

### Art. 1. *Vtrum mulier debuerit produci in prima rerum productione?* 459

AD primum sic proceditur. Videtur, quod mulier non debuit produci in prima rerum productione. Dicit enim Phhilosoph. in lib. de generatione animalium,* quod fœmina est mas occasionatus. Sed nihil occasionatum, & deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit.

¶ 2. Præterea, Subiectio & minoratio ex peccato est subsecuta. Nam ad mulierem dictum est post peccatum, Genes 3: Sub viri potestate eris. Et Gregor. dicit † quod vbi non delinquimus, omnes pares sumus. Sed mulier naturaliter est minoris virtutis & dignitatis, quam vir. Semper enim honorabilius est agens patiente, vt dicit Augu.* 12. super Genes. ad lit. Ergo non debuit mulieri produci in prima rerum productione ante peccatum.

¶ 3. Præterea, Occasiones peccatorum sunt amputandæ. Sed Deus præsciuit, quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

SED contra est, quod dicitur Genes. 2. Non est bonum hominem esse solum: faciamus ei adiutorium simile sibi.

RESPONDEO dicendum, quod necessarium fuit fœminam fieri, sicut Scriptura dicit, in adiutorium viri: non quidem in adiutorium alicuius operis, vt quidam dixerunt; cum ad quodlibet aliud

Opusc. 73. c. 17. col. 2.

* lib. 2. de generat. animal. c. 3. non procul à fi. to. 4.

† In pastor. par. 2. c. 6. parũ à princip habetur in sententia.

* lib. 12. c. 16. in medio. to. 3.

opus conuenientius iuuari posſit per alium virum, quam per mulierem: ſed in adiutorium generationis. Quod manifeſtius videri poteſt, ſi in viuentibus modus generationis conſideretur. Sunt enim quædam viuentia, quæ in ſeipſis non habent virtutem actiuam generationis, ſed ab agente alterius ſpeciei generantur: ſicut plantæ & animalia, quæ generantur ſine ſemine ex materia conuenienti per virtutem actiuam cœleſtium corporum. Quædam vero habent virtutem generationis actiuam & paſsiuam coniunctam, ſicut accidit in plantis, quæ generantur ex ſemine. Non enim eſt in plantis aliquod nobilius opus vitæ quam generatio. Vnde conuenienter omni tempore in eis virtuti paſsiuæ coniungitur virtus actiua generationis. Animalibus vero perfectis competit virtus actiua generationis ſecundum ſexum maſculinum, virtus vero paſsiua ſecundum ſexum fœmininum. Et quia eſt aliquod opus vitæ nobilius in animalibus quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur: ideo non omni tempore ſexus maſculinus fœminino coniungitur in animalibus perfectis: ſed ſolum tempore coitus: vt imaginemur per coitum ſic fieri vnum ex mare, & fœmina, ſicut in planta omni tempore coniunguntur vis maſculina, & fœminina: etſi in quibuſdam plus abundet vna harum, in quibuſdam plus altera. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitæ, quod eſt intelligere. Et ideo adhuc in homine debuit eſſe maiori ratione diſtinctio vtriuſque virtutis, vt ſeorſum produceretur fœmina à mare, & tamen carnaliter coniungerentur in vnum ad generationis opus. Et ideo ſtatim poſt formationem mulieris, dicitur Gen. 2. Erunt duo in carne vna.

Ad primum ergo dicendum, quod per reſpectum ad naturam particularē, fœmina eſt aliquid deficiens & occaſionatum: quia virtus actiua, quæ eſt in ſemine maris, intendit producere ſibi ſimile perfectum ſecundum maſculinum ſexum. Sed quod fœmina generetur, hoc eſt propter virtutis actiuæ debilitatem: vel propter aliquam materiæ indiſpoſitionem: vel etiam propter aliquam tranſmutationem ab extrinſeco: puta à ventis auſtralibus, qui ſunt humidi: vt dicitur in libro de generatione animalium. * Sed per comparationem ad naturam vniuerſalem fœmina non eſt aliquid occaſionatum, ſed eſt de intentione naturę ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturæ vniuerſalis dependet ex Deo, qui eſt vniuerſalis auctor naturæ. Et ideo inſtituēdo

lib. 4. c. 2. to. 4.

natu

naturam, non solum marem, sed etiam fœminam produxit.

Ad secundum dicendum, quod duplex est subiectio *e*. Vna seruilis, secundum quam præsidens vtitur subiecto ad sui ipsius vtilitatem. Et talis subiectio introducta est post peccatum. Est autem alia subiectio œconomica, vel ciuilis: secundum quam præsidens vtitur subiectis ad eorum vtilitatem, & bonum. Et ista subiectio fuisset etiam ante peccatum. Defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subiectione naturaliter fœmina subiecta est viro: quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inæqualitas hominum excluditur per innocentiæ statum: vt infra dicetur.* b 406 483 q. 69. a. 3.

Ad tertium dicendum, quod si omnia, ex quibus homo sum sit occasionem peccandi, Deus subtraxisset à mundo: remansisset vniuersum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, vt vitaretur particulare malum *e*: præsertim cum Deus sit adeo potens, vt quodlibet malum possit ordinare in bonum. 136

*Art. 2. Vtrum mulier debuerit fieri ex viro?* 460

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod mulier non debuit fieri ex viro. Sexus enim communis est homini, & aliis animalibus. Sed in aliis animalibus fœminæ non sunt factæ ex maribus. Ergo nec ex homine fieri debuit.

¶ 2. Præterea, Eorum quæ sunt eiusdem speciei, eadem est materia. Sed mas, & fœmina sunt eiusdem speciei. Cum igitur vir fuerit factus ex limo terræ, ex eodem debuit fieri fœmina, & non ex viro.

¶ 3. Præterea, Mulier facta est in adiutorium viro ad generationem. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam. Vnde personæ propinquæ à matrimonio excluduntur: vt patet Leuit. 18. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

SED contra est, quod dicitur Ecclesiast. 17. Creauit ex ipso (scilicet viro) adiutorium simile sibi (scilicet mulierem.

RESPONDEO dicendum, quod conueniens fuit mulierem prima rerum institutione ex viro formari magis quam in aliis animalibus.

Primo quidem, vt in hoc quædam dignitas primo homini seruaretur, vt secundum Dei similitudinem esset & ipse principiũ totius suæ speciei *e*, sicut Deus est principium totius vniuersi. Vnde & Paulus dicit Act. 17. quod Deus fecit ex vno omne genus hominũ. e 485

Secundo, vt vir magis diligeret mulierem, & ei

Vnum autem dicitur aliquid, non ſolum numero, aut ſpecie, aut genere: ſed etiam ſecundum anagalogiam vel proportionem quandam. Et ſic eſt vnitas vel conuenientia creaturæ ad Deum. Quod autem dicit rei ad rem coæquandam, pertinet ad rationem perfectæ imaginis.

Art. 2. *Vtrum imago Dei inueniatur in irrationalibus creaturis?* 464

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod imago Dei inueniatur in irrationalibus creaturis. Dicit enim Dionyſ. in * lib de diuin. nom. Habent cauſata cauſarum ſuarum contingentes imagines. Sed Deus eſt cauſa non ſolum rationalium creaturarum ſed etiam irrationalium. Ergo imago Dei inuenitur in irrationalibus creaturis. *2. d. 16. a. 1. & 3. d. 2. q. 2. a. 2. q. 1. cor. & 4. cont. c. 20. fin. & 1. Cor. 11. le. 2. col. 3.*

¶ 2. Præterea, Quanto eſt expreſsior ſimilitudo in aliquo, tanto magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionyſ. † dicit 4. cap. de diu. nom. quod radius ſolaris maxime habet ſimilitudinem diuinæ bonitatis. Ergo eſt ad imaginem Dei. ** c. 2. p. 1. non remote à fin.*

¶ 3. Præterea, quanto aliquid eſt magis perfectum in bonitate, tanto magis eſt Deo ſimile. Sed totum vniuerſum eſt perfectius in bonitate, quam homo. Quia etſi bona ſint ſingula, tamen ſimul omnia dicuntur valde bona Gen. 1. Ergo totum vniuerſum eſt ad imaginem Dei, & non ſolum homo. *† c. 4. aliquantulum à princ.*

¶ 4. Præterea, Boet. in lib. * de conſol. dicit de Deo: Mundum mente gerens, ſimilique, ab imagine formans. Ergo totus mundus eſt ad imaginem Dei, & non ſolum rationalis creatura. ** li. 3. metro 9. parũ à prin.*

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit 6. ſuper Gen. ad lit. * Hoc excellit in homine: quia Deus ad imaginem ſuam hominem fecit, propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem, qui præſtat pecoribus. Ea ergo, quæ non habent intellectum, non ſunt ad imaginem Dei. *li. 6. cap. 12. circa med. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod non quælibet ſimilitudo etiamſi ſit expreſſa ex altero, ſufficit ad rationem imagis. Si enim ſimilitudo ſit ſecundum genus tantum, vel ſecundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid eſſe ad imaginem alterius. Non enim poſſet dici, quod vermis qui oritur ex homine, ſit imago hominis propter ſimilitudinem generis. Neque iterum poteſt dici, quod ſi aliquid fiat album ad ſimilitudnem alterius, quod propter hoc ſit ad eius imaginem: quia album eſt accidens commune pluribus ſpeciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis, quod ſit ſimilitudo ſecundum

161 dum speciem e, sicut imago regis est in filio suo: vel ad minus, secundum aliquod accidens proprium speciei, & præcipue secundum figuram: sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Vnde signanter Hilar. * dicit, quod imago est species indifferens. Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum vltimam differentiam: assimilātur autem aliqua Deo. Primo quidem & maxime communiter, in quātum sunt. Secundo vero, in quantum viuunt. Tertio vero, in quantum sapiunt, vel intelligunt: quæ, vt August. * dicit in lib. 83. quæst. ita sunt Deo similitudine proxima, vt in creaturis nihil sit propinquius. Sic ergo patet, quod solæ intellectuales creaturæ proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

*in lib. de Syn. in 2. fol. à pri. lib.*

*lib. 83. q. q. 51. in med. t. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod omne imperfectum est quædam participatio perfecti. Et ideo etiam ea, quæ deficiunt à ratione imaginis: in quantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionys. dicit, quod causata habent causarum contingentes imagines, id est, quantum contingit ea habere, & non simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod Dionys. assimilat radium solarem diuinæ bonitati quantum ad causalitatem, non secundum dignitatem naturæ, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Ad tertium dicendum, quod vniuersum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensiue & diffusiue. Sed intensiue & collectiue similitūdo diuinæ perfectionis magis inuenitur in intellectuali creatura, quæ est capax summi boni. Vel dicendum, quod pars non diuiditur contra totum, sed contra aliam partem. Vnde cum dicitur, quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin vniuersum secundum aliquam sui partem sit ad imaginem Dei: sed excluduntur aliæ partes vniuersi.

Ad quartum dicendum, quod imago accipitur à Boetio, secundum rationem similitudinis, qua artificiatum imitatur speciē artis, quæ est in mente artificis. Sic autem quælibet creatura est imago rationis exemplaris, quam habet in mente diuina. Sic autem non loquimur nunc de imagine, sed secundum quod attenditur secundum similitudinem in natura: prout scilicet primo enti assimilantur omnia, in quantum sunt entia: & primæ vitæ, in quantum sunt viuentia: & summæ sapientiæ, in quantum sunt intelligentia.

Art. 3.

Art. 3. *Vtrum angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo?* 465

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod angelus non sit magis ad imaginem Dei, quam homo. Dicit enim Aug. in sermone de imagine, quod Deus nulli alij creaturæ dedit, quod sit ad imaginem suã, nisi homini. Non ergo verum est, quod angelus magis dicatur ad imaginem Dei, quam homo.

*1.d. 3.q. 3 a.1. ad 4. & 2.d. 16. ar. 3. & 2.d.2. q.1. & 2. co. & ps. 8. col. 5.*

¶. 2. Præterea, Secundum Aug. † in lib. 83. quæst. homo ita est ad imaginem Dei, vt nulla interposita creatura formetur à Deo. Et ideo nihil est illi coniunctius. Sed imago Dei dicitur aliqua creatura in quantum Deo coniungitur. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei, quam homo.

** in ser. 27. de verbis Apos. to. 10. Et de verb. Domini, ser. 63.*

¶ 2. Præterea, Creatura dicitur ad imaginem Dei in quantum est intellectualis naturæ. Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur. Non enim est de genere accidentis, cum sit in genere substantiæ. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei, quam homo.

*† q. 51. in med.*

SED contra est, quod dicit Greg. in quadam homil.* quod angelus dicitur signaculum similitudinis: quia in eo similitudo diuinæ imaginis insinuatur expressa.

*hom. 34. in euang. interpri. & med. eius.*

RESPONDEO dicendum, quod de imagine Dei loqui dupliciter possumus. Vno modo quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis: quod est intellectualis natura. Et sic imago Dei est magis in angelis, quam sit in hominibus: quia intellectualis natura perfectior est in eis, vt ex supradictis patet.* Secundo potest considerari imago Dei in homine quantum ad id, in quo secundario consideratur: prout scilicet in homine inuenitur quædam Dei imitatio: in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo: & in quantum anima hominis est tota in toto corpore eius, & iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum hæc & similia magis inuenitur Dei imago in homine, quam in angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio diuinæ imaginis in homine, nisi præsupposita prima imitatione, quæ est secundum intellectualem naturam: alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo, cum quantum ad intellectualem naturam angelus sit magis ad imaginem Dei, quam homo: simpliciter concedendum est angelum magis esse ad imaginem Dei, hominem autem secundum quid.

*q. 62. a. 6. & q. 75. ar. 7.*

Ad primum ergo dicendum, quod August. exclu-

dit

ctione corporis eius. Ergo ea subtracta remansit inperfectum: quod videtur inconueniens.

¶ 3. Præterea, Costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari à viro, vt ex ea mulier formaretur.

SED contra est, quod dicitur Genesis secundo, AEdificauit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem.

RESPONDEO dicendum, quod conueniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem ad significandum, quod inter virum, & mulierem debet esse socialis coniunctio. Neque enim mulier debet dominari in virum. Et ideo non est formata de capite. Neque debet à viro despici tanquam seruiliter subiecta. Et ideo non est formata de pedibus. Secundo propter sacramentum. Quia de latere Christi dormientis in cruce fluxura erant sacramenta, id est sanguis, & aqua, quibus est Ecclesia instituta.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt per multiplicationē materię absque alterius additione formatum fuisse corpus mulieris, ad modum quo Dominus quinque panes multiplicauit. Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim prædicta, aut accidit secundum transmutationem substantiæ ipsius materiæ: aut secundum transmutationem dimensionum eius e. Non autem secundum transmutationem 582
substantiæ ipsius materiæ. Tum quia materia in se cōsiderata est omnino intransmutabilis, vtpote existens in potentia, & habens solum rationem subiecti. Tum etiam quia multitudo, & magnitudo sunt præter essentiam ipsius materiæ. Et ideo nullo modo potest multiplicatio materiæ intelligi eadem materia manente absque additione: nisi per hoc, quod maiores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eamdem accipere maiores dimensiones: vt Philosophus dicit in 4. Phys.* Dicere ergo materiam multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet diffinitionem absque diffinito. Vnde, cum non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionē materiæ: vel per creationem, quod probabilius est: vel per cōuersionem. Vnde Aug.* dicit super Ioan. quod hoc modo Christus ex quinque panibus satiauit quinque millia hominum: quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum. Quod fit per conuersionē alimenti. Dicitur tamen vel ex quinque panibus turbas pauisse, vel ex costa mulierem formasse: quia ad-

*li. 4. Physic. text. 84. to. 2.*

*tract. 24. in Io. t. 9.*

ratio facta est ad materiam præexistentem costæ, ve panum.

Ad secundum dicendum, quod costa illa fuit d perfectione Adæ: non prout erat indiuiduum quoddam, sed prout erat principium speciei: sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione resoluitur. Vnde multò magis virtute diuina corpus mulieris potuit de costa viri formari absque dolore.

Et per hoc patet solutio Ad tertium.

462 Art. 4. *Vtrum mulier fuerit immediate formata à Deo?*

*sup. q. 92. art. 1.* AD quartum sic proceditur. Videtur, quod mulier non fuerit immediate formata à Deo. Nullum enim indiuiduum ex simili secundum speciem productum fit immediate à Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est eiusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediate à Deo.

*libr. 3. de Trin. c. 4. to. 3.* ¶ 2. Præterea, Augustinus dicit 3. de Trinitate †, quod corporalia dispensantur à Deo per angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium angelorum, & non immediate à Deo.

¶ 3. Præterea, Ea quæ præextiterunt in creaturis secundum rationes causales, producuntur virtute alicuius creaturæ, & non immediate à Deo. Sed secundum causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, vt Augustinus dicit 9. super Genes. * ad lit. Ergo non fuit producta mulier immediate à Deo. *l. 9. c. 15. to. 3.*

*li. 9 super Gen. c. 15. parum à princ. to. 3.* SED contra est, quod Augustinus † dicit in eodem libro: Formare, vel ædificare costam, vt mulier esset, non potuit nisi Deus, à quo vniuersa natura subsistit.

*ar. 2. huius quæs.* RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est*, vniuscuiusq; speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem, ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri, vel fœminæ. Vnde ex alia quacumque materia indiuiduum humanæ speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturæ institutor, potest præter naturæ ordinem res in esse producere. Et ideo solus Deus potuit, vel virum de limo terræ, vel mulierem de costa viri formare.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio procedit, quando indiuiduum generatur ex simili secundum speciem, generatione naturali.

Ad secundum dicendum, quod sicut August. dicit 9. super Genes. ad litteram, * an ministerium angeli exhibuerunt Deo in formatione mulieris, nescimus: certum tamen est, quod sicut corpus viri de limo non fuit formatum per angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri. *li. 9. c. 15 parum à prin. to. 3.*

Ad tertium dicendum, quod sicut August. in eodem lib. dicit,* non habuit prima rerum conditio, vt fœmina omnino sic fieret: sed tamen hoc habuit, vt sic fieri posset. Et ideo secundum causales rationes præextitit corpus mulieris in primis operibus, non secundum potentiam actiuam, sed secundum potentiam passiuam tantum, in ordine ad potentiam actiuam creatoris. *li. 9. c. 18. parum à med. to. 3.*

## QVAESTIO XCIII.

*De fine, siue termino productionis hominis, in nouem articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de fine, siue termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem, & similitudinem Dei.

ET CIRCA hoc quæruntur nouem.

¶ Primo, vtrum in homine sit imago Dei?

¶ Secundo, vtrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis?

¶ Tertio, vtrum imago Dei sit magis in angelis, quam in homine?

¶ Quarto, vtrum imago Dei sit in omni homine?

¶ Quinto, vtrum in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam, vel ad personas diuinas omnes, aut vnam earum?

¶ Sexto, vtrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus, aut actus?

¶ Septimo, vtrum per comperationem ad omnia obiecta?

¶ Octauo, vtrum imago Dei inueniatur in homine solum secundum mentem? 463

¶ Nono, de differentia imaginis, & similitudinis.

Art. I. *Vtrum imago Dei sit in homine?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod imago Dei non sit in homine. Dicitur enim Isai. 40 Cui similem fecisti Deum, aut quam imaginem ponetis ei?

¶ 2. Præterea, Esse Dei imaginem est proprium primogeniti. De quo dicit Apostol. ad Coloss. 1. Qui est imago Dei inuisibilis primogenitus omnis creaturæ. Non ergo in homine inuenitur Dei imago.

¶ 3. Præterea, Hilarius dicit in lib. de Syno. * quod imago est eius rei, ad quam imaginatur species indifferens. Et iterum dicit, quod imago est rei ad

*1. 2. in prol. & 1. d. 3. q. 3. & 2. d. 16. a. 3. & 4. contra c. 26. & ver. q. 10. ar. 7. cor.*

**Hil. li. de Syn. in 2. fol. à principio lib.*

men imperfecte. Et hæc est imago per conformitatem gratiæ. Tertio modo secundum quod homo Deum actu cognoscit & amat perfecte. Et sic attenditur imago, secundum similitudinem gloriæ. Vnde super illud Psa.* 4. Signatum est super nos lumē vultus tui Domine, Glos. distinguit triplicem imagnem, scilicet creationis, & recreationis, & similitudinis. Prima ergo imago inuenitur in omnibus hominibus. Secunda in iustis tantum. Tertia vero solum in beatis.

*Psa. 4. in gl. ord. & sumitur ex Cassiodoro.*

Ad primum ergo dicendum, quod tam in viro, quam in muliere inuenitur Dei imago quātum ad, id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Vnde Gen. 1. cum dixisset, Ad imaginem Dei creauit illum, scilicet hominem: subdidit, Masculum & fœminam creauit eos. Et dixit pluraliter, eos: (vt Aug.* dicit) ne intelligatur in vno indiuiduo vterque sexus fuisse coniunctus. Sed quantum ad aliquid secundarium, imago Dei inuenitur in viro, secundum quod non inuenitur in muliere. Nam vir est principium mulieris & finis, sicut Deus est principium & finis totius creaturæ. Vnde cum Apost. dixisset, quod vir imago & gloria est Dei, mulier autem est gloria viri: ostendit quare hoc dixerit, subdens, Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro: & vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum.

*lib. 3. sup. Gen. c. 22. in fi. to. 3.*

467

Ad secundum & tertium dicendum, quod illæ rationes procedunt de imagine, quæ est secundum conformitatem gratiæ & gloriæ.

*sup. ar. 6. co. & ver. q. 10. a. 3. cor. & q. 15. a. 1. 1.*

Art. 5. *Vtrum in homine sit imago Dei quantum ad Trinitatem personarum?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod in homine non sit imago Dei quantum ad Trinitatem diuinarum personarum. Dicit enim Aug. in lib.* de fide ad Pet. Vna est sanctæ Trinitatis essentialiter diuinitas & imago, ad quam factus est homo. Et Hil.† in 5. de Trinit. dicit: quod homo fit ad communem trinitatis imaginem. Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, & non quantum ad trinitatem personarum.

** cap. 1. à med.*
*† Hil. li. 5. de trin. in fi. pri. fo. à prin. lib. † c. 88 habetur inter opera Aug. t. 3.*

¶ 2. Præterea, In lib.† de Eccl. dogmat. dicitur, quod imago Dei attenditur in homine secundum æternitatem. Damasc.* etiam dicit, quod hominem esse ad imaginem Dei, significat intellectualem, & arbitrio liberum, & per se potestatiuum. Greg.* etiam Nissenus dicit e, quod cum Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei: tale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem Bonitatis

** Dam li. 2. c. 12. non multum à princ.*
** lib. 2, de creat. hominis, c. 9.*

nitatis enim plenitudo diuinitas est. Hæc autem omnia non pertinent ad distinctionem personarum: Sed magis ad essentiæ vnitatem. Ergo in homine est imago Dei, non secundum Trinitatem personarum, sed secundum essentiæ vnitatem.

¶ 3. Præterea, Imago ducit in cognitionem eius cuius est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundum trinitatem personarum, cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit: sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere trinitatem diuinarum personarum. Quod est falsum, vt supra ostensum est.* *q. 32. a. 1.*

¶ 4. Præterea, Nomen imaginis non cuilibet trium personarum conuenit, *sed soli filio. Dicit enim Aug. * in 6. de Trin. quod solus filius est imago patris. Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundum personam, non esset in homine imago totius trinitatis, sed filij tantum. *lib. 6. de Trin. c. 2. cir. med. to. 3.*

SED contra est, quod Hilar dicit in * 4. de Trin. Per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem diuinarum personarum. *lib. 4. de Trin. cir. med. illius.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra habitum est *, distinctio diuinarum personarum non est nisi secundum originem, vel potius secundũ relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus, sed modus originis vniuscuiusque est secundum conuenientiam suæ naturæ. Aliter enim producuntur animata, aliter inanimata, aliter animalia, atque aliter plantæ. Vnde manifestum est, quod distinctio diuinarum personarum est secundum quod diuinæ naturæ conuenit. Vnde esse ad imaginem Dei secundum imitationem diuinæ naturæ, non excludit hoc, quod est esse ad imaginem Dei secundum repræsentationem trium personarum: sed magis vnum ad alterum sequitur. Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei: & quantum ad naturam diuinam, & quantum ad trinitatem personarum. Nam & in ipso Deo in tribus personis vna existit natura. *q. 40. a. 2.*

Et per hoc patet responsio Ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfecte repræsentans Deum. Sed sicut August. dicit in 15. * de Trin. maxima est differentia huius trinitatis, quæ est in nobis, ad trinitatem diuinam. Et ideo (vt ipse ibidem dicit) trinitatem quæ in nobis est videmus potius quam credimus: Deum vero esse trinitatem, credimus potius quam videmus. *lib. 15. de Trin. c. 6. to. 3.*

Ad quartum dicendum, quod quidam dixerunt, in homine

homine esse solum imaginem filij Sed hoc improbat Aug. * in 12. de Trin. Primo quidem per hoc, quod cum secundum æqualitatem essentię filius sit patri similis: necesse est si homo sit factus ad similitudinem filij, quod sit factus ad similitudinem patris. Secundo; quia si homo esset factus solum ad imaginem filij, non diceret pater: Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram; sed, tuam. Cum ergó dicitur, Ad imaginem Dei fecit illum, non est intelligendum, quod pater fecit hominem solum ad imaginem filij, qui est Deus, (vt quidam exposuerunt) sed intelligẽdum est, quod trinitas Deus fecit hominem ad imaginem suam, id est, totius trinitatis. Cum autem dicitur, quod Deus fecit hominem ad imaginem suam, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quod hæc præpositio, ad, designet terminum factionis: vt sit sensus, Faciamus hominem taliter, vt sit in eo imago nostra. Alio modo hæc præpositio, ad, potest designare causam exemplarem: sicut cum dicitur, iste liber est factus ad illum. Et sic imago Dei est ipsa essentia diuina, quæ abusiue imago dicitur, secundum quod imago ponitur pro exemplari: vel secundum quod quidam dicunt, diuina essentia dicitur imago: quia secundum eam vna persona aliam imitatur.

*lib. 12. de Trin. c. 5. & 6. to. 3.*

Art. 6. *Vtrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem.* 468

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem. Dicit enim Apost. 1. ad Corint. 11. quod vir est imago Dei. Sed vir non est solum mens. Ergo imago Dei non attenditur solum secundum mentem.

*1. d. 3. q. 3. & 2. d. 16. art. 3. & 4. con. c. 26.*

¶ 2. Præterea, Gen. 1. dicitur, Creauit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creauit illum: masculum & fœminam creauit eos. Sed distinctio masculi & fœminæ est secundum corpus. Ergo secundum corpus attenditur Dei imago in homine, & non secundum mentem tantum.

¶ 3. Præterea, Imago præcipuè videtur attendi secundum figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundum corpus & non secundum mentem tantum.

¶ 4. Præterea, Secundum Aug. * 12. super Gen. ad lit. triplex visio inuenitur in nobis, scilicet corporalis, spiritualis siue imaginaria, & intellectualis. Si ergo secundum visionem intellectualem, quę ad mentem pertinet, est aliqua Trinitas in nobis, secundum quam sumus ad imaginem Dei: pari ratione & in aliis visionibus.

*lib. 12. c. 7. & 24. tom. 3.*

SED

SED contra est, quod Apost. dicit ad Ephes. 4. Renouamini spiritu mentis vestræ, & induite nouũ hominem. Ex quo datur intelligi quod renouatio nostra quæ fit secundum noui hominis indumentũ, ad mentem pertinet. Sed ad Coloss. 3. dicit, Induentes nouum hominem: qui renouatur in agnitionem Dei secundum imaginem eius, qui creauit eum. Vnde renouationem, quæ est secundum noui hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solum ad mentem.

RESPONDEO dicendũ, quod cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali inuenitur similitudo Dei per modũ imaginis, vt supra dictum est,* in aliis autem creaturis per modum vestigij. Id autem, in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus, siue mens. Vnde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura inuenitur Dei imago, nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, inuenitur similitudo vestigij: sicut & in cæteris rebus, quibus secundum partes huiusmodi assimilatur. Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repræsentat vestigium, & quo repræsentat imago. Imago enim repræsentat secundum similitudinem speciei, vt dictum est*: vestigium autem repræsentat per modum effectus: qui sic repræsentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. Impressiones enim, quæ ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia. Et similiter cinis dicitur vestigium ignis; & desolatio terræ, vestigium hostilis exercitus. Potest ergo huiusmodi differẽtia attendi inter creaturas rationales, & alias creaturas: & quantum ad hoc quod in creaturis rationalibus repræsentatur similitudo diuinæ naturæ, & quãtum ad hoc quod in eis repræsentatur similitudo trinitatis increatæ. Nam quantum ad similitudinem diuinæ naturæ pertinet, creaturæ rationales videntur quodammodo ad repræsentationem speciei pertingere, in quantum imitantur Deum, non solum in hoc quod est & viuit: sed etiam in hoc quod intelligit, vt supra dictum est.* Aliæ vero creaturæ non intelligunt: sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earũ dispositio consideretur. Similiter cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem verbi à dicente, & amoris ab vtroque, vt supra habitum est*: in creatura rationali, in qua inuenitur processio verbi secundum intellectum, & processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago

*a. 1. & 2. huius q.*

*ar. 2. huius quæst.*

*ar. 2. huius quæst.*

*q. 45. a. 7.*

imago Trinitatis increatæ, per quandam repræsentationem speciei. In aliis autem creaturis non inuenitur principium verbi, & verbum, & amor: sed apparet in eis quoddam vestigiũ, quod hæc inueniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatã & finitam, demonstrat quod sit à quodam principio. Species vero eius demonstrat verbum facientis: sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis. Ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum e: 29
sicut vsus ædificij demonstrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine inuenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem, sed secundum alias partes eius per modum vestigij.

Ad primum ergo dicendum, quod homo dicitur imago Dei: non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem: sicut denarius dicitur imago Cæsaris, in quantum habet Cæsaris imaginem. Vnde non oportet quod secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad secundum, dicendum, quod sicut August. dicit 12.* de Trin. quidam imaginem trinitatis in homine posuerunt: non secundum vnum indiuiduum, sed secundum plura: dicentes, quod vir patris personam intimat: filij vero personam, qui de viro ita processit, vt de illo nasceretur: atque ita tertiam personam, velut Spiritum sanctum, dicunt esse mulierem: quæ ita de viro processit, vt non ipsa esset filius aut filia. Quod prima facie absurdum videtur. Primo quidem, quia sequeretur, quod Spiritus sanctus esset principium filij: sicut mulier est principium prolis, quę nascitur de viro. Secundo, quia vnus homo non esset nisi ad imaginem vnius personæ. Tertio, quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta iam prole. Et ideo dicendum est, quod Scriptura postquam dixerat, Ad imaginem Dei creauit illum: addidit, masculum & fœminam creauit eos: non vt imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur, sed quia imago Dei vtrique sexui est communis: cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Vnde Apost. ad Coloss. 3. postquam dixerat, Secundum imaginem eius, qui creauit illum, subdit: Vbi non est masculus & fœmina.

*lib. 12. de Trin. c. 5. to. 3.*

Ad tertium dicendum, quod quamuis imago Dei in homine non accipiatur secundum figuram corpoream: tamen quia corpus hominis solum inter terrenorum

nem Dei in anima secundũ hæc tria, quæ sunt mens, notitia, & amor. Mens auté non significat actum, sed magis potentiã, vel etiam essentiã intellectiuæ animæ. Ergo imago Dei non attenditur secundum actus.

¶ 3. Præterea, August.* 10. de Trin. assignat imaginem trinitatis in anima secundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Sed hæc tria sunt vires naturales animæ, vt Magister dicit 3. d. 1. lib. sent. Ergo imago attenditur secundum potentias, & non secundum actus.

*lib. 10. de trin. c. 11. to. 3.*

¶ 4. Præterea, Imago Trinitatis semper manet in anima. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

SED contra est, quod Aug. * 9. de Trin. assignat trinitatem in inferioribus animæ partibus, secundum actualem visionem sensibilem, & imaginariam. Ergo & trinitas, quæ est in mente, secundum quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundum actualem visionem.

*lib. 9 de Trin. c. 6. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *, ad rationem imaginis pertinet aliqualis repræsentatio speciei. Si ergo imago diuina debet accipi in anima, oportet quod secundũ illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, provt possibile est, ad repræsentandum speciem diuinarum personarum. Diuinæ autem personæ distinguuntur secundum processionem verbi à dicente, & amoris connectentis vtrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, vt August. dicit * 14. de Trin. Et ideo primo & principaliter attenditur imago trinitatis in mente secundum actus, provt scilicet ex notitia quam habemus cogitando interius, verbum formamus, & ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus & potentiæ, vnumquodque autem virtualiter est in suo principio: secundario & quasi ex consequenti, imago trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, & præcipue secundum habitus, provt in eis scilicet actus virtualiter existiunt.

*ar. 2. huius quæst.*

108

** lib. 14. de Trin. c. 7. à medio, to. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia. Quod quidem esse competit nobis in quantum mentem habemus. Et ideò eadem est hęc trinitas cum illa quam Aug. ponit in 9.* de Trin. quæ consistit in mente, notitia, & amore.

*c. citato in arg. 2.*

Ad secundum dicendum, quod August. hanc Trinitatem primo adinuenit in mente. Sed quia mens, etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodámodo

modo se ignorat, provt scilicet est ab aliis distincta, & sic etiam se quærit, vt August. consequenter probat in 10. * de Trin. ideo quia notitia non totaliter menti coæquatur, accipit in anima tria quædam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam, & voluntatem, quæ nullus ignorat se habere: & in istis tribus potius imaginem Trinitais assignat, quasi prima assignatio sit quoddammodo deficiens.

*lib. 10. de Trin. c. 3. & 4. to. 3.*

Ad tertium dicendum, quod sicut Aug probat † 14. de Trin. intelligere dicimur, & velle seu amare aliqua, & quando de his cogitamus, & quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent: quæ nihil est aliud secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiæ & amoris. Sed quia, vt ipse * dicit, verbum ibi esse sine cogitatione non potest: cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam: in tribus potius illis imago ista cognoscitur: memoria scilicet, intelligentia & voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes: & eam volũtatem siue amorem vel dilectionem, quæ ipsam prolem parentẽque coniungit. Ex quo patet quod imaginem diuinæ trinitatis potius ponit in intelligentia & voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriæ. Licet etiam quantum ad hoc aliquo modo sit imago trinitatis in anima: vt ibidem dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia, & voluntas non sunt tres vires, vt in sententiis dicitur.

*lib. 14. de Trin c. 7. to. 3.*

*eod. c. 7. lib. 13, to. 3.*

Ad quartum dicendum, quod aliquis respondere posset per hoc quod August. dicit * 14. de Trin. quod mẽs semper sui meminit, semper se intelligit & amat. Quod quidam sic intelligunt quasi animæ adsit actualis intelligentia & amor suiipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod non semper se cogitat discretam ab his quæ non sunt quod ipsa. Et sic patet quod anima semper intelligit & amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamuis dici posit, quod percipiendo actũ suum, seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, vt patet in dormiente: ideo oportet dicere, quod actus etsi non semper maneant in seipsis, manent semper in suis principiis, scilicet potentiis & habitibus. Vnde Aug. dicit 14. de Trin. * Si secundnm hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod vti ratione atque intellectu ad intelligendum & conspiciendum Deum potest: ab initio quo esse cœpit, fuit in ea Dei imago.

*lib. 14. de trin. c. 6. ad fin. & c, 7. to. 3.*

*lib. 14 de Trin. c. 4. cir. prin. to 3.*

Art.

*Ar.8. vtrum imago diuinæ Trinitatis sit in anima solum per comparationẽ ad obiectum, quod est Deus?*

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod imago diuinæ Trinitatis sit in anima non solum per comparationem ad obiectum, quod est Deus. Imago enim diuinæ Trinitatis inuenitur in anima, sicut dictum est*: secundum quod verbum in nobis procedit à dicente, & amor ab vtroque. Sed hoc inuenitur in nobis secundum quodcumq; obiectum. Ergo secundum quodcumque obiectum inuenitur in mente nostra imago diuinæ Trinitatis. *1. d. 3. q. 4. a. 4. & ver. q. 10. art. 7. ar. præc.*

¶ 2. Præterea, Augustinus dicit in 12 † de Trinitate, quod cum quærimus in anima trinitatem, in tota quærimus, & non separantes actionem rationalem in temporalibus à contemplatione æternorum. Ergo secundum temporalia obiecta inuenitur imago Trinitatis in anima. *lib. 12. de Trin. c. 4. in pric. com. 3.*

¶ 3. Præterea, Quod Deum intelligamus, & amemus, conuenit nobis secundum gratiæ donum. Si igitur secundum memoriam, intellectum, & voluntatem, seu dilectionem Dei attendatur imago Trinitatis in anima: non erit imago Dei in homine secundum naturam, sed secundum gratiam. Et sic non erit omnibus communis.

¶ 4. Præterea, Sancti qui sunt in patria, maximè conformantur imagini Dei secundum gloriæ visionem. Vnde dicitur 2. Corinth. 3. In eamdem imaginem transformamur à claritate in claritatem. Sed secundum visionem gloriæ temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparationem ad temporalia Dei imago attenditur in nobis.

SED contra est, quod Aug. dicit * 14. de Trinit. quod non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit, & diligit, & intelligit se: sed quia potest etiam meminisse, intelligere, & amare Deum, à quo facta est. Multo igitur minus secundum alia obiecta attenditur imago Dei in mente. *lib. 14. de Trin. ca. 11. ad fin. com. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod (sicut supra dictum est †) imago importat similitudinem vtcumque pertingẽtem ad speciei repræsentationem. Vnde oportet quod imago diuinæ Trinitatis attendatur in anima secundũ aliquid quod repręsentat diuinas personas repræsẽtationis speciei, sicut est possibile creaturæ. Distinguuntur autem diuinæ personę, vt dictum est*, secundum processionem verbi à dicente, & amoris ab vtroq. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, & amor procedit à Deo secũdum quod seipsum amat. Manifestum est autem *ar. 2. & 7. huius q. art. præc.*

quod diuersitas obiectorum diuersificat speciem verbi,& amoris. Non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide, & de equo : nec idem specie amor. Attenditur igitur diuina imago in homine secundum verbum conceptum deDei notitia, & amorem exinde deriuatum. Et sic imago Dei attenditur in anima,secũdum quod fertur, vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter. Vno modo directe, & immediate. Alio modo indirecte, & mediate:sicut cum aliquis videndo imaginem hominis in speculo,dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo August.dicit in * 14. de Trin. quod mens meminit sui, intelligit se, & diligit se. Hoc si cernimus, cernimus trinitatem: nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei. Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed provt per hoc vlterius potest ferri in Deum,vt patet per auctoritatem supra inductam.*

*lib.14. de Trin.c.8. non longe à princ. to.3.*

*in argu. sed contra.*

Ad primum ergo dicendum,quod ad rationem imaginis non solum oportet attendere quod aliquid procedat ab aliquo,sed etiam quid à quo procedat,scilicet quod verbum Dei procedit à notitia de Deo.

Ad secundum dicendum, quod in tota quidem anima inuenitur aliqua trinitas:non quidem ita quod præter actionem temporalium,& contemplationem æternorum quæratur aliquod tertium, quo trinitas impleatur,provt ibidem subditur:sed in illa parte rationis,quæ deriuatur à parte temporalium,etsi trinitas inueniri possit : non tamen imago Dei potest inueniri : vt postea dicitur : quia huiusmodi temporalium notitia aduentitia est animæ : & habitus etiam ipsi, quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt,sed quandoque quidem præsentialiter adsunt, quandoque autem secundum memoriam tantum etiam postquam adesse incipiunt. Sicut patet de fide, quæ temporaliter nobis aduenit in præsenti:in statu autem futuræ beatitudinis iam non erit fides,sed memoria fidei.

Ad tertium dicendum, quod memoria, Dei cognitio, & dilectio non est, nisi per gratiam. Est tamen aliqua cognitio, & dilectio naturalis, vt supra habitum est.* Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione vti potest, secundum quod imaginemDei semper diximus permanere in mente : siue hæc imagno Dei ita sit abolita, quasi obumbrata,vt pene nulla sit, vt in his,qui non habent vsum rationis : siue sit obscura, atque deformis, vt in peccatoribus : siue sit clara,& pulchra', vt

*ar. 4. huius quæst.*

in

in iustis, sic Augustinus dicit* 14. de Trinitate. *lib. 14. de Trin. c. 4. tom. 4.*

Ad quartum dicendum, quod secundum visionem gloriæ temporalia videbuntur in ipso Deo. Et ideo huiusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit. Et hoc est quod Aug. dicit † 14. de Trinitate, quod in illa natura, cui mens feliciter adhærebit, immutabile videbit omne, quod videbit. Nam in ipso verbo increato sunt rationes omnium creaturarũ. *lib. 14. de Tri. c. 14. circa fin. tom. 3.*

Art. 9. *Vtrum similitudo ab imagine conuenienter distinguatur?* 471.

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod similitudo ab imagine non conuenienter distinguatur. Genus enim non conuenienter distinguitur à specie. Sed similitudo comparat ad imaginem, vt genus ad speciem: quia vbi est imago ibi est continuo similitudo: sed non conuertitur, vt dicitur in libro* 83. quæstionum. Ergo inconuenienter similitudo ab imagine distinguitur. *1. dist. 28. q. 2. a. 1. cor. & 2. d. 16. art. 4. & 1. cont. 11. co. 8. & 1. & 2. eo. 4. tom. 4. * q. 51.*

¶ 2. Præterea, Ratio imaginis attenditur, non solum per repræsentationem diuinarum personarum, sed etiam secundum repræsentationem diuinæ essentiæ, ad quam repræsentationem pertinet immortalitas, & indiuisibilitas. Non ergo conuenienter dicitur similitudo est in essentia: quia est immortalis, & indiuisibilis, imago autem in aliis.

¶ 3. Præterea, Imago Dei in homine est triplex, scilicet naturæ, gratiæ, & gloriæ, vt supra habitum est.* Sed innocentia, & iustitia ad gratiam pertinent. Inconuenienter ergo dicitur, quod imago accipitur secundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem: similitudo autem secundum innocentiam, & iustitiam. *ar. 4. huius quæst.*

¶ 4. Præterea, Cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem: quæ sunt duæ partes imaginis. Non ergo conuenienter dicitur, quod imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis.

SED contra est, quod Augustin. dicit in lib. 83. quæst. Sunt, qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem, & similitudinem, cum si vna res esset, vnum nomen sufficere potuisset. *lib. 83. q. 51. non remote à pr. to. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod similitudo quædam vnitas est. Vnum enim in qualitate similitudinem causat, vt dicitur in* quinto Metaphisicorũ. Vnum autem, cum sit de transcendentibus, & commune est omnibus, & ad singula potest aptari, sicut & bonum, & verum. Vnde sicut bonum alicui rei particulari potest comparari, vt præambulum ad ipsum, *li. 5. Met. text. 20. tom. 3.*

& vt

& vt subsequens, provt designat aliquam perfectionem ipsius: ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum præambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum. Et rursus bonum subsequitur ad hominem, in quantum aliquem homiuem specialiter dicimus esse bonum propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur vt præambulum ad imaginem, in quantum est communius, quam imago, vt supra dictum est. † Consideratur etiam vt subsequens ad imaginem, in quantum significat quamdam imaginis perfectionem. Dicimus enim imaginem alicuius esse similem, vel non similis ei, cuius est imago, in quantum perfecte, vel imperfecte repræsentat ipsum. Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter. Vno modo provt est præambula ad ipsam, & in pluribus existens. Et sic similitudo attenditur secundum ea, quę sunt communiora proprietatibus naturæ intellectualis, secundũ quas proprie attenditur imago. Et secundum hoc dicitur in libro 83. quæst. quod spiritus, id est mens ad imaginem Dei nullo dubitante factus est. Cætera autem hominis, scilicet quæ pertinent ad inferiores partes animę, vel etiam ad ipsum corpus, ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundum hoc etiam in libro * de quantitate animæ dicitur, quod similitudo Dei attẽditur in anima, in quantum est incorruptibilis. Nam corruptibile, & incorruptibile sunt differentiæ entis communis. Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem, & perfectionem. Et secundum hoc, Damascen. † dicit quod id, quod est secundum imaginem, intellectuale significat, & arbitrio liberum per se potestatiuum. Quod autem secundum similitudinem virtutis, secundum quod homini possibile est habere similitudinem. Et ad idem refertur quod similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere. Non enim est virtus sine dilectione virtutis.

*ar. 1. huius quæst.*

*lib. 83. q. 51. circa fin. tom. 4.*

*c. 2. to. 1.*

*Damasc. li. 2. c. 12.*

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo non distinguitur ab imagine secundum communem rationem similitudinis. Sic enim includitur in ratione ipsius imaginis. Sed secundum quod aliqua similitudo deficit à rati one imaginis: vel etiam est imaginis perfectiua.

Ad secundum, dicendum, quod essentia animæ pertinet ad imaginem: provt repræsentat diuinam essentiam secundum ea, quæ sunt propria intellectualis naturæ; non autem secundum conditiones consequentes

quentes ens in communi, vt est esse simplicem, & indissolubilem.

Ad tertium dicendum, quod etiam virtutes quædam naturaliter insunt animæ, ad minus secundum quædam earum semina. Et secundum has posset attendi similitudo naturalis. Quamuis non sit inconueniens, vt id quod secundum assignationem vnam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo.

Ad quartum dicendum, quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis: sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut & virtus.

## QVAESTIO XCIV.

*De statu, & conditione primi hominis quantum ad intellectum, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de statu, vel conditione primi hominis. Et primo, quantum ad animam. Secundo, quantum ad corpus.

ET CIRCA primum consideranda duo.

Primo, de conditione hominis quantum ad intellectum. Secundo, de conditione hominis quantum ad voluntatem.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum primus homo viderit Deum per essentiam?

¶ Secundo, vtrum videre potuerit substantias separatas, id est angelos?

¶ Tertio, vtrum habuerit omnium scientiam? 472

¶ Quarto, vtrum potuerit errare, vel decipi? 2.2.q.5.

### Art. I. *Vtrum primus homo per essentiam Deum viderit?* a.1.& 2. cor.& 2.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod primus homo per essentiam Deum viderit. Beatitudo enim hominis in visione diuinæ essentiæ cõsistit. Sed primus homo in paradiso conuersans, beatam & omnium diuitem habuit vitam: vt Damascen. dicit in * 2. li. Et August. † dicit in 14. de Ciuit. Dei. Si homines habebant effectus suos, quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis beatitudinis loco, id est paradiso? Ergo primus homo in paradiso vidit Deum per essentiam.

*dis.23.q.2.a.1.& veri.q.8.ar.1.per to.& ar.4.corin.*

** cap.11.*

*† Aug.li.14.de ciuit.Dei.cap.10.*

¶ 2. Præterea, Aug. dicit * 14. de Ciuit. Dei, quod primo homini non aberat quicquam, quod bona voluntas adipisceretur. Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest, quam diuinæ essentiæ visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

** li.14.de ciu.Dei.c.10.non longè à pr.to.5.*

¶ 3. Præterea, Visio Dei per essentiam est, qua videtur Deus sine medio, & sine ænigmate. Sed homo

 in statu

in statu innocentiæ vidit Deum sine medio, vt Magister dicit in 1.d.4. lib. Sentent. Vidit etiam sine ænigmate, quia ænigma obscuritatem importat: vt Aug.* dicit 15. de Trin. Obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

*lib. 15. de Trin. c. 9. to. 3.*

SED contra est, quod Apost. dicit 1. ad Corinth. 15. quod non prius quod spirituale est, sed quod animale. Sed maxime spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo in primo statu animalis vitæ Deum per essentiam non vidit.

RESPONDEO dicendum, quod primus homo Deum per essentiam non vidit, secundum communem statum illius vitæ: nisi forte dicatur, quod viderit eum in raptu, quando Deus immisit soporem in Adã: vt dicitur Genes. 2. Et huius ratio est: quia cum diuina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis diuinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quod nullus homo potest per volũtatem à beatitudine auerti. Naturaliter enim, & ex necessitate homo vult beatitudinem, & fugit miseriam. Vnde nullus videns Deum per essentiam potest voluntate auerti à Deo, quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in æternum peccare non possunt. Cum ergo Adam peccauerit, manifestum est, quod Deum per essentiam non videbat. Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione, quàm nos cognoscamus. Et sic quodammodo eius cognitio media erat inter cognitionem præsentis status, & cognitionem patriæ, qua Deus per essentiam videtur.

*4 12 6*

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod visio Dei per essentiam diuiditur contra visionẽ Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior, & Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur: sicut homo perfectius videtur per speculum in quo expressius imago eius resultat. Et sic patet, quod multo eminẽtius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles, & corporeos. A consideratione autem plena, & lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu præsenti per hoc, quod distrahitur à sensibilibus, & circa ea occupatur. Sed sicut dicitur Eccles. 7. Deus fecit hominem rectum. Hæc autem fuit rectitudo hominis diuinitus instituti, vt inferiora superioribus subderẽtur, & superiora ab inferioribus non impedirentur. Vnde homo primus non impediebatur per res exteriores à clara,

&

& firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primæ veritatis percipiebat, siue naturali cognitione, siue gratuita. Vnde dicit Augustinus in * 12. super Genesim ad litteram, quod fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum: etsi non tanta participatione diuinæ essentiæ, quantam capiunt angeli. Sic igitur per huiusmodi intelligibiles effectus Dei, Deũ clarius cognoscebat, quam modo cognoscamus. *lib. 12. sup. Gen. ad lit. c. 33. cir prin. to. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod homo in paradiso beatus fuit: non illa perfecta beatitudine, in quam transferendus erat, quæ in diuinæ essentiæ visione consistit. Habebat tamen beatam vitam secundum quemdam modum: vt August. dicit * 11. super Genes. ad lit. in quantum habebat integritatem, & perfectionem quamdam naturalem. li. 11. sup. Gē. c. 18. paulo à pr. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quod bona voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset, quod ei promittebatur pro præmio.

Ad tertium dicendum, quod duplex est medium. Quoddam, in quo simul videtur quod per medium videri dicitur: sicut cum homo videtur per speculum, & simul videtur cum ipso speculo. Aliud medium est, per cuius notitiam in aliquid ignotum deuenimus: sicut est medium demonstrationis. Et sine tali medio Deus videbatur. Non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem peruenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu: sicut nobis est necessarium: sed simul in effectibus præcipue intelligibilibus suo modo Deum cognoscebat. Similiter etiam est cõsiderandum, quod obscuritas, quæ importatur in nomine ænigmatis, dupliciter potest accipi. Vno modo, secundum quod quælibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem diuinæ claritatis. Et sic Adã videbat Deum in ægnimate: quia videbat Deum per effectum creatum. Alio modo potest accipi obscuritas, quæ consecuta est ex peccato: prout scilicet impeditur homo à consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem. Et secundum hoc non vidit Deum in ænigmate. 473 2. dist. 23. q. 2. art. 1. cor. Et ver. q. 8. a. 5. & q. 4. art. 6. 20. corin.

Art. 1. *Vtrum Adam in statu innocentiæ angelos per essentiam viderit?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Adam in statu innocentiæ angelos per essentiam viderit. Dicit enim Gregor. * in 4. dialog. In paradiso * cap. 1. in prin.

 quippe

quippe assueuerat homo verbo Dei perfrui, bonorum angelorum spiritibus, cordis munditia & celsitudine visionis interesse.

¶ 2. Præterea, Anima in statu præsenti impeditur à cognitione substantiarum separatarum, ex hoc quod est vnita corpori corruptibili: quod aggrauat animam, vt dicitur Sap. 9. Vnde & anima separata substantias separatas videre potest, vt supra dictum est.* Sed anima primi hominis non aggrauabatur à corpore, cum non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

*q. 89. a. 2.*

¶ 3. Præterea, Vna substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam: vt dicitur in lib. * de causis. Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat alias substantias separatas.

*In propo. 13. est hic l. inter opera Arist. to. 3.*

SED contra, Anima Adæ fuit eiusdem naturæ cum animabus nostris. Sed animæ nostræ non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

RESPONDEO dicendum, quod status animæ hominis distingui potest dupliciter. Vno modo secundum diuersum modum naturalis esse. Et hoc modo distinguitur status animæ separatæ à statu animæ coniunctæ corpori. Alio modo distinguitur status animæ secundum integritatem & corruptionem, seruato eodem modo essendi secundum naturam: & sic status innocentiæ distinguitur à statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiæ erat corpori perficiendo & gubernando accommodata, sicut & nunc. Vnde dicitur primus homo factus fuisse in animam viuentem, id est, corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed huius vitæ integritatem habebat, in quãtum corpus erat totaliter animæ subditum, in nullo ipsam impediens, vt supra dictum est. * Manifestum est autem ex præmissis † quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem & perfectionem, secundum animalem vitam, competit animæ nostræ talis modus intelligendi, qui est per conuersionem ad phantasmata. Vnde & hic modus intelligendi etiam animæ primi hominis competebat. Secundum autem hunc modum intelligendi motus quidam inuenitur in anima, vt Dionys. dicit * 4. cap. de diuin. nomin, secundum tres gradus. Quorum primus est secundum quod à rebus exterioribus aggregatur anima ad seipsam. Secundus autem est prout anima ascendit ad hoc quod vniatur virtutibus superioribus vnitis, scilicet angelis. Tertius autem gradus est secundum

*Ar. præc. † q. 84. art. 7.*

*c. 4. par. 1. inter princ. & med.*

quod-

quod vlterius manu ducitur ad bonum, quod eſt ſupra omnia, ſcilicet Deum. Secundum igitur primum proceſſum animæ, qui eſt à rebus exterioribus ad ſeipſam, perficitur animæ cognitio: quia ſcilicet intellectualis operatio animæ naturalem ordinem habet ad ea, quæ ſunt extra, vt ſupra dictum eſt.* Et ita q.84.a.6.
per eorum cognitionem perfecte cognoſci poteſt noſtra intellectualis operatio, ſicut actus per obiectum: & per ipſam intellectualem operationem perfecte poteſt cognoſci humanus intellectus, ſicut potentia per proprium actum *e*. Sed in ſecundo proceſſu non inuenitur perfecta cognitio. Quia cum angelus non 438
intelligat per conuerſionem ad phantaſmata, ſed lõge eminentiori modo (vt ſupra dictum eſt *) prædictus modus cognoſcendi, quo anima cognoſcit ſeipſam, nõ q.35 a.2;
ſufficienter ducit in angeli cognitionem. Multo autẽ minus tertius proceſſus ad perfectam notitiam terminatur. Quia etiam ipſi angeli per hoc quod cognoſcũt ſeipſos, non poſſunt pertingere ad cognitionem diui- 474
næ ſubſtantiæ propter eius exceſſum *e*. Sic igitur anima primi hominis non poterat quidem videre angelos per eſſentiam: ſed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de his, quam nos habeamus: quia eius cognitio erat magis certa & fixa circa interiora intelligibilia, quam cognitio noſtra. Et propter tantam eminentiam dicit Greg.* quod intererat angelo- *loc.cit. in*
rum ſpiritibus. Vnde patet ſolutio Ad primum. *arg.* 1.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc quod anima primi hominis deficiebat ab intellectu ſubſtantiarum ſeparatarum, non erat ex aggrauatione corporis: ſed ex hoc quod obiectum ei connaturale, erat deficiens ab excellentia ſubſtantiarum ſeparatarum. Nos autem deficimus propter vtrumque.

Ad tertium dicendum, quod anima primi hominis non poterat per cognitionem ſuiipſius pertingere ad cognoſcendas ſubſtantias ſeparatas, vt ſupra dictum eſt *: quia etiam vnaquæque ſubſtantia ſepa- **in co.ar.*
rata cognoſcit aliam per modum ſuiipſius.

Art. 3. *Vtrum primus homo habuerit ſcientiam omnium?* 474

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod primus homo non habuerit ſcientiam omnium. Aut enim habuit talem ſcientiam per ſpecies acquiſitas, aut per ſpecies connaturales, aut per ſpecies infuſas. Non autem per ſpecies acquiſitas. Huiuſmodi enim cognitio ab experientia cauſatur: vt dicitur in * 1. Metaphyſ. Ipſe autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per ſpecies connaturales:

*2.diſ.23. q.2.art.2.cor. Et ver.q.18. a.2. & 4.*
** nõ multum a pri. 1.t.co.3.*

quia erat eiusdem naturæ nobiscum: anima autem nostra est sicut tabula, in qua nihil est scriptum: vt dicitur in * 3. de Anima. Si autem per species infusas, ergo scientia eius quam habebat de rebus, non erat eiusdem rationis cum scientia nostra, quam à rebus acquirimus.

*Lib. 3. de ani. text. 24. to. 2.*

¶ 2. Præterea, In omnibus indiuiduis eiusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alij homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundum suum modum. Ergo nec Adam statim formatus habuit omnium scientiam.

¶ 3. Præterea, Status præsentis vitæ homini conceditur, vt in eo proficiat anima & quantum ad cognitionem & quantum ad meritum. Propter hoc enim anima corpori videtur esse vnita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

SED contra est, quod ipse imposuit nomina animalibus, vt dicitur Genes. 2. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam sciuit naturas omnium animalium, & pari ratione habuit omnium aliorum scientiam.

RESPONDEO dicendum, quod naturali ordine perfectum præcedit imperfectum, sicut & actus
426 potentiam *e*: quia ea, quæ sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquid ens actu. Et quia res primitus à Deo institutæ sunt, non solum vt in seipsis essent: sed etiam vt essent aliorum principia: ideo productæ sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autẽ potest esse principium alterius, non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem & gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, vt statim posset generare: ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, vt statim posset alios instruere & gubernare. Non potest autem aliquis instruere nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est à Deo, vt haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et hæc sũt omnia illa, quæ virtualiter existũt in primis principiis per se notis, quæcumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. Ad gubernationem autem vitæ propriæ & aliorum, non solum requiritur cognitio eorum quæ naturaliter sciri possunt; sed etiam cognitio eorum quæ naturalem cognitionem excedunt: eo quod vita hominis ordinatur

natur ad quemdam finem supernaturalem : sicut nobis ad gubernationem vitæ nostræ necessarium est cognoscere quæ fidei sunt. Vnde & de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitæ humanæ secundum statum illum. Alia vero, quæ nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitæ humanæ, primus homo non cognouit : sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, & quædam singularia: puta quot lapilli iaceant in flumine, & alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod primus homo habuit scientiam omnium per species à Deo infusas: nec tamen scientia illa fuit alterius rationis à scientia nostra : sicut nec oculi quos cæco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

Ad secundum dicendum, quod Adam debebat aliquid habere perfectionis, in quantum erat primus homo, quod cæteris hominibus non competit : vt ex dictis patet *. *in co. art*

AD tertium dicendum, quod Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi: quia quæ sciebat intellectualiter, sciuisset postmodum per experimentum. Quantum vero ad supernaturalia cognita profecisset etiam quantum ad numerum per nouas reuelationes: sicut & angeli proficiunt per nouas illuminationes. Nec tamen est simile de profectu meriti & scientiæ : quia vnus homo est alteri principium merendi, sicut & sciendi.

Art. 4. *Vtrum homo in primo statu decipi potuisset?* 475

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod homo in primo statu decipi potuisset. Dicit enim Apost. 1. ad Tim. 2. quod mulier seducta in præuaricatione fuit. *2. dis. 23. q. 2. a. 3. & ver. q. 18. a. 6.*

¶ 2. Præterea, Magister dicit 21. dist. * 2. sent. quod ideo mulier non horruit serpentē loquentē, quia officium loquendi eū accepisse à Deo putauit. Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante pecatum. ** in fi. 2. paragr.*

¶ 3. Præterea, Naturale est quod quanto aliquid remotius videtur, tanto minus videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiæ contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visæ, sicut & modo.

¶ 4. Præterea, Augustin. * dicit 12 super Genes. ad litteram, quod in somno adhæret anima similitudini tanquam ipsi rei. Sed homo in statu innocentiæ commedisset, & per consequens dormiuisset, & somniasset *l. 12. c. 2. cor. fi. t. 3*

ret. Ergo deceptus fuisset adhærendo similitudinibus tanquam rebus.

¶ 5. Præterea, Primus homo nesciuisset cogitationes hominum, & futura contingentia vt dictum est.* Si igitur aliquis super his sibi falsum diceret, deceptus fuisset.

art. præc.

SED contra est, quod August.* dicit, Approbare vera pro falsis non est natura instituti hominis, sed pœna damnati.

* lib. 3. de libe. arb. c. 12. circa fi. to. 1.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt, quod in nomine deceptionis duo possunt intelligi: scilicet qualiscumque existimatio leuis, qua aliquis adhæret falso tanquam vero sine assensu credulitatis; & iterum firma credulitas. Quantùm ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum. Sed quantum ad ea quorum scientiam nõ habebat, decipi poterat, large accepta deceptione, pro existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideo est dictum: quia existimare falsum in talibus, non est noxium homini: & ex quo temere assensus non adhibetur, non est culpabile. Sed hæc positio non conuenit integritati primi status. Quia, vt August. dicit * 14. de ciu. Dei, in illo statu erat deuitatio tranquilla peccati: qua manente nullum malum omnino esse poterat. Manifestum est autem, quod sicut verum est bonũ intellectus, ita falsum est malum eius, vt dicitur in † 6. Ethic. Vnde non poterat esse quod innocentia manẽte, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicuius, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat: ita in intellectu poterat esse carentia notitiæ alicuius, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi. Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet. Sed quamdiu anima maneret Deo subdita: tamdiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex præmissis, * quod intellectus circa proprium obiectum semper verus est. Vnde ex seipso nunquam decipitur: sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia, vel aliquo huiusmodi. Vnde videmus, quod quando naturale iudicatorium non est ligatum, non decipimur per huiusmodi apparitiones; sed solum quando ligatur. vt patet in dormientibus. Vnde manifestum est, quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

lib. 14. de ciu. Dei, c. 10. ante med. to. 5.
† l. 6. eth. c. 2. & li. 6. Meta text. 8. to 5. & 10. 3

q. 85. a. 7.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod illa seductio mulieris, etsi non præcesserit peccatum operis: subsecuta tamen est peccatum internæ elationis. Dicit enim August.* 11. super Genes. ad lit. quod mulier verbum serpentis non crederet, nisi iam inesset menti eius amor propriæ potestatis, & quædam de se superba præsumptio.

*li. 11. sup. Genes. ad lit. c. 30. parum à med. to. 3.*

Ad secundum dicendum, quod mulier putauit serpentem hoc accepisse loquendi officium: non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione. Quamuis non sit necessariam auctoritatem Magistri senten. sequi in hac parte.

Ad tertium dicendum, quod si aliquid repræsentatum fuisset sensui, vel phantasiæ primi hominis aliter quam sit in rerum natura: non tamen deciperetur: quia per rationem veritatem diiudicaret.

Ad quartum dicendum, quod id quod accidit in somno, non imputatur homini: quia non habet vsum rationis, qui est proprius hominis actus.

Ad quintum dicendum, quod alicui dicenti falsum de contingētibus futuris, vel cogitationibus cordium homo in statu innocentiæ non credidisset ita esse: sed credidisset: quod hoc esset posſibile. Et hoc non esset existimare falsum. Vel potest dici, quod diuinitus ei subuentum fuisset, ne diciperetur in his, quorum sciētiam non habebat. Nec est instantia quā quidam afferunt, quod in tentatione non fuit ei subuentum ne deciperetur: licet tunc maxime indigeret. Quia iam præcesserat peccatum in animo, & ad diuinum auxilium recursum non habuit.

## QVAESTIO XCV.

*De his, quæ attinent ad voluntatem primi hominis, gratia scilicet & iustitia: in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem primi hominis.

ET CIRCA hoc consideranda sunt duo. Primo quidem de gratia & iustitia primi hominis. Secundo, de vsu iustitiæ quantum ad dominium super alia.

¶ CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum homo creatus fuerit in gratia?

¶ Secundo, vtrum in statu innocentiæ habuerit animæ passiones?

¶ Tertio, vtrum habuit virtutes omnes?

¶ Quarto, vtrum opera eius fuissent æque efficacia ad merendum, sicut modo sunt?

nem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantum. Vel potest dici, quod etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit quod ex creatione naturæ posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiæ.

Ad quintum dicendum, quod cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suæ creationis primum hominem gratiæ consensisse.

Ad sextum dicendum, quod gloriam meremur per actum gratiæ, non autem gratiam per actum naturæ. Vnde non est similis ratio.

477 Art. 2. *Vtrum in primo homine fuerint animæ passiones?*

*Ver. q. 26. ar. 8. co. fin. & ad 6.* AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in primo homine non fuerint animæ passiones. Secundum enim passiones animæ contingit, quod caro concupiscit aduersus spiritum. Sed hoc non erat in statu innocentiæ. Ergo in statu innocentiæ non erant animæ passiones.

¶ 2. Præterea, Anima Adæ erat nobilior quam corpus. Sed corpus Adæ fuit impassibile. Ergo nec in anima eius fuerunt passiones.

¶ 3. Præterea, Per virtutem moralem comprimuntur animæ passiones. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passiones excludebantur ab eo.

*lib. 14. c. 10. non procul à prin. to. 5.* SED contra est, quod dicit August. * 14. de ciuit. Dei, quod erat in eis amor imperturbatus in Deum, & quædam aliæ animæ passiones.

RESPONDEO dicendum, quod passiones animæ sunt in appetitu sensuali, cuius obiectum est bonum & malum. Vnde omnium passionum animæ, quædam ordinantur ad bonum vt amor & gaudium: quædam ad malum, vt timor & dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat, nec imminebat, nec aliquod bonum aberat quod cuperet bona volũtas pro tempore illo habendum, vt patet per August. *lib. 14. de ciu. Dei, c. 16. to. 5.* 14.* de ciu. Dei omnes illæ passiones quæ respiciunt malum, in Adam non erant, vt timor, vt dolor, & huiusmodi: similiter nec illæ passiones, quæ respiciunt bonum non habitum, & nunc habendum, vt cupiditas æstuans. Illæ vero passiones, quæ possunt esse boni præsentis, vt gaudium & amor: vel quæ sunt futuri boni in suo tempore habendi, vt desiderium & spes non affligens: fuerunt in statu innocentię, aliter tamẽ quam in nobis: nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi. Vnde

pas-

passiones quãdoque sunt in nobis præuenientes iudicium rationis, & impedientes: quandoque vero ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu vero innocentiæ, inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus. Vnde non erant in eo passiones animæ, nisi ex rationis iudicio consequentes.

Ad primum ergo dicendum, quod caro concupiscit aduersus spiritum per hoc quod possiones rationi repugnante. Quod in statu innocentiæ non erat. 441

Ad secundum dicendum, quod corpus humanum in statu innocentiæ erat impassibile quantũ ad passiones quæ remouent dispositionem naturalem, vt infra dicitur. * Et similiter anima fuit impassibilis quantum ad passiones quæ impediunt rationem. q. 97. a. 2

Ad tertium dicendum, quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas, Temperati enim est concupiscere sicut oportet, & quæ oportet, vt dicitur in * 3. Ethic. * l. 3. Eth. ca. 11. ad fi. to. 5.

Art. 3. *Vtrum Adam habuerit omnes virtutes?* 478

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Adam non habuerit omnes virtutes. Quædam enim virtutes ordinantur ad refrænandam immoderantiam passionum, sicut per temperãtiam refrænatur immoderata concupiscentia, & per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiæ. Ergo nec dictæ virtutes. *2. dis. 19. ar. 3. cor. & ad primũ. & in expo. lib. ad 3.*

¶ 2. Præterea, Quædam virtutes sunt circa passiones respicientes malum, vt mansuetudo circa iras, & fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiæ, vt dictum est. * Ergo nec huiusmodi virtutes. *Ar. præc.*

¶ 3. Præterea, Pœnitentia est quædam virtus respiciens peccatum prius commissum. Misericordia etiam est quædam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiæ non erat pecatum, nec miseria. Ergo neque huiusmodi virtutes.

¶ 2. Præterea, Perseuerantia est quædam virtus. Sed hanc Adam non habuit, vt sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

¶ 3. Præterea, Fides, quædam virtus est. Sed hæc in statu innocentiæ non fuit. Importat enim ænigmaticam cognitionem, quæ perfectioni primi status repugnare videtur.

SED contra est, quod Aug.* dicit in quadam Homil. Princeps vitiorum vincit Adam de luto terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, claritate splendidum. ** Aug. in concione, ad catechumenos cõtra Iudæos, Paganos, & Arrian. c. 2. circa med. t. 6.*

RE

RESPONDEO dicendum; quod homo in statu innocentiæ aliqualiter habuit omnes virtutes. Et hoc ex dictis patet esse verum. Dictum est enim supra, * quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subiecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt, quam perfectiones quędam, quibus ratio ordinatur in Deum, & inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis, vt magis patebit, cum de virtutibus agetur. * Vnde rectitudo primi status exigebat, vt homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

*Ar. 1. huius q.*

12. q. 62. *ar. 1.*

Sed considerandum est, quod virtutum quædam sunt, quæ de sui ratione nullam imperfectionem important, vt charitas & iustitia. Et huiusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiæ simpliciter, & quantũ ad habitum, & quantum ad actum. Quædam vero sunt, quæ de sui ratione imperfectionem important, vel ex parte actus, vel ex parte materiæ. Et si huiusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus huiusmodi virtutes poterant esse in primo statu: sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur: & spes, quæ est eorum quæ non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc quod videret Deum per essentiam, & vt habetur cum fruitione finalis beatitudinis. Vnde fides & spes esse poterãt in primo statu, & quantum ab habitum, & quantum ad actum. Si vero imperfectio quæ est de ratione virtutis alicuius, repugnat perfectioni primi status: poterat huiusmodi virtus ibi esse secundum habitum, & non secundum actum: vt patet de pœnitentia, quæ est dolor de peccato commisso, & de misericordia, quæ est dolor de miseria aliena. Perfectioni autem primi status repugnat tam dolor, quam culpa & miseria. Vnde huiusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum, & non secundum actum. Erat enim primus homo sic dispositus, vt si peccatum præcessisset, doleret: & similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret. Sicut Philosophus dicit in * 4. Ethic. quod verecundia, quæ est de turpi facto, contingit studioso solum sub conditione. Est enim sic dispositus, quod verecundaretur si turpe aliquid committeret.

*li. 4. Eth. c. vlt. in fin. to. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod accidit temperantię & fortitudini, quod superabundantiam passionum repellat, quantum inuenit passiones superabundantes in subiecto. Sed per se conuenit huiusmodi virtutibus passiones moderari.

Ad secundum dicendum, quod illæ passiones ad malum

malum ordinatæ repugnant perfectioni primi status, quæ habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, vt timor & dolor. Sed passiones quæ respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status. Poterat enim homo in primo status habere odio malitiam dæmonum, sicut & diligere bonitatem Dei. Vnde & virtutes, quæ circa tales passiones essent, possent esse in primo statu, & quantum ad habitum, & quantum ad actum. Quæ vero sunt circa passiones recipientes malum in eodem subiecto, si circa huiusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum: sicut de pœnitentia & misericordia dictum est.* Sed sunt quædam virtutes, quæ non sunt circa has passiones solum, sed etiam circa alias: sicut temperantia, quæ non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes: & fortitudo, quæ non solum est circa timorem, sed etiam circa audaciam & spem. Vnde poterat esse in primo statu actus temperantiæ, secundum quod est moderatiua delectationum; & similiter fortitudo, secundum quod est moderatiua audaciæ siue spei: non autem secundum quod moderatur tristitiam & timorem. *In corp. art.*

Ad tertium patet solutio ex his quæ dicta sunt.* *In corp. art.*

Ad quartum dicendum, quod perseuerantia dupliciter sumitur. Vno modo prout est quædam virtus. Et sic significat quemdam habitum, quo quis eligit perseuerare in bono. Et sic Adam perseuerantiam habuit. Alio modo prout est circumstantia virtutis: & sic significat continuationem quamdam virtutis absque interruptione. Et hoc modo Adam perseuerantiam non habuit.

Ad quintum patet responsio per ea quæ dicta sunt.* *In corp. art.*

Art. 4. *Vtrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum, quam opera nostra?* 479

*2. d. 29. a. 4.*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum, quam opera nostra. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quæ magis indigentibus subuenit magis. Sed nos indigemus magis gratia, quam primus homo in statu innocentiæ. Ergo copiosius infunditur nobis gratia. Quæ cum sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

¶ 2. Præterea, Ad meritum requiritur pugna quædam, & difficultas. Dicitur enim 2. ad Timot. 2. Non coronabitur, nisi qui legitime certauerit. Et Philosoph. dicit in 2.* Ethic. quod virtus est circa difficile & bonum. Sed nunc est maior pugna, & difficultas *li. 2. Eth. c. 3. ad fi. to. 5.*

*non procul à pri. dist. 24.* ficultas. Ergo & maior efficacia ad mendacium.

¶ 3. Præterea Magister dicit 24. dist. 2* lib. senten. quod homo non meruisset tentationi resistendo. Nunc autem meretur qui tentationi resistit. Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum, quam in primo statu.

SED contra est, quia secundum hoc homo esset melioris conditionis post peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod quantitas meriti, ex duobus potest pensari. Vno modo ex radice charitatis & gratiæ. Et talis quantitas meriti respondet premio essentiali, quod consistit in Dei fruitione. Qui enim ex maiori charitate aliquid facit, perfectius Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis. Quæ quidem est duplex, scilicet absoluta, & proportionalis. Vidua enim quę misit duo æra minuta in gazophilacium, minus opus fecit quantitate absoluta, quam illi, qui magna munera posuerunt. Sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundum sententiam Domini, quia magis eius facultatem superabat. Vtraque tamen quantitas meriti respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato. Sic igitur dicendum, quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiæ, quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ, quæ tunc copiosior fuisset nullo obstaculo in natura humana inuento. Similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis. Quia cum homo esset maioris virtutis, maiora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis maior inuenitur ratio meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem. Magis enim excedit paruum opus potestatem eius, qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum potestatem eius, qui sine difficultate operatur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo post peccatum ad plura indiget gratia, quam ante peccatum: sed non magis, quia homo etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam æternam consequendam, quę est principalis necessitas gratiæ. Sed homo post peccatum super hoc indiget gratia etiam ad peccati remissionem, & infirmitatis sustentationem.

Ad secundum dicendum, quod difficultas & pugna pertinent ad quantitatē meriti secundum quantitatem operis proportionalem, vt dictum est * Et est si-*In Corp. art.* gnum promptitudinis voluntatis, quæ conatur ad id quod est sibi difficile: promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine charitatis. Potest autē contingere

tingere, quod aliquis ita prompta Voluntate faciat opus aliquod facile, ſicut alius difficile: quia paratus eſſet facere, etiam quod ſibi eſſet difficile. Difficultas tamen actualis in quantum eſt pœnalis, habet etiam quod ſit ſatisfactoria pro peccato.

Ad tertium dicendum, quod reſiſtere tentationi, primo homini non fuiſſet meritorium, ſecundum opinionem potentium, quod gratiam non haberet: ſicut nec modo eſt meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc eſt differentia, quia in primo ſtatu nihil erat interius impellens ad malum, ſicut modo eſt. Vnde magis tunc poterat homo reſiſtere tentationi ſine gratia, quam modo.

## QVAESTIO XCVI.

*De dominio, quod homini in ſtatu innocentiæ competebat, in quatuor articulos diuiſa.*

Deinde conſiderandum eſt de dominio, quod competebat homini in ſtatu innocentiæ.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum homo in ſtatu innocentiæ animalibus dominaretur?

¶ Secundo, vtrum dominaretur omni creaturæ?

¶ Tertio, vtrum in ſtatu innocentiæ omnes homines fuiſſent æquales?

¶ Quarto, vtrum homines hominibus dominarentur in illo ſtatu?

### Art. I. *Vtrum Adam in ſtatu innocentiæ animalibus dominaretur?* 480

*I. diſ. 44. q. I. ar. 3. Et opuſ. 20. lib. 3. c. 9.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quod Adam in ſtatu innocentiæ animalibus non dominabatur. Dicit enim Auguſtin. 9. ſuper * Geneſ. ad litteram, quod miniſterio Angelorum animalia ſunt adducta ad Adam, vt eis nomina imponeret. Non autem fuiſſet ibi neceſſarium angelorum miniſterium, ſi homo per ſeipſum animalibus dominabatur. Non ergo in ſtatu innocentiæ habuit dominium homo ſuper alia animalia.

** c. 14. ante med. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, Ea quæ abinuicem diſcordant, non rectè ſub vno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter abinuicem diſcordant, ſicut ouis & lupus. Ergo omnia animalia ſub hominis dominio non continebantur.

¶ 3. Præterea, Hieron. dicit, quod homini ante peccatum non indigenti Deus animalium dominationem dedit. Præſciebat enim hominem adminiculo animalium adiuuandum fore poſt lapſum. Ergo ad minus

minus vſus dominij ſuper animalia non competebat homini ante peccatum.

¶ 4. Præterea, Proprium domini eſſe videtur præcipere. Sed præceptum non recte fertur niſi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat *dominium ſuper animalia irrationalia.

SED contra eſt, quod dicitur Geneſis 1. de homine, Præſit piſcibus maris, & volatilibus cœli, & beſtiis terræ.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt, inobedientia ad hominem, eorum quæ ei debent eſſe ſubiecta, ſubſecuta eſt in pœnam eius, eo quod ipſe fuit inobediens Deo. Et ideo in ſtatu innocentiæ ante inobedientiam prædictam nihil ei repugnabat, quod naturaliter deberet ei eſſe ſubiectum. Omnia autem animalia ſunt homini naruraliter ſubiecta. Quod apparet ex tribus.

Primo ex ipſo naturæ proceſſu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo, quo proceditur de imperfecto ad perfectum: nam materia eſt propter formam, & forma imperfectior propter perfectiorem: ita etiam eſt in vſu rerum naturalium. Nam imperfectiora cedunt in vſum perfectiorum. Plantæ enim vtuntur terra ad ſui nutrimentum, animalia vero plantis, & homines plantis & animalibus: vnde naturaliter homo dominatur animalibus. Et propter hoc Philoſoph. dicit in 1. polit. * quod venatio ſylueſtrium animalium eſt iuſta & naturalis, quia per eam homo vendicat ſibi, quod eſt nuturaliter ſuum.

*lib. 1. poli. t. 5. to. 5.*

Secundo apparet hoc ex ordine diuinæ prouidentiæ, quæ ſemper inferiora per ſuperiora gubernat *e*. Vnde cum homo ſit ſupra cætera animalia, vt pote ad maginem Dei factus: conuenienter eius gubernationi alia animalia ſubduntur.

Tertio apparet idem ex proprietate hominis, & aliorum animalum. In aliis enim animalibus inuenitur ſecundum æiſtimationem naturalem quædam particpatio prudentiæ ad aliquos particulares actus: in homine autem vniuerſalis prudentia, quæ eſt ratio omnium agibilium. Omne autem quod eſt per participationem, ſubditur ei quod eſt per eſſentiam, & vniuerſaliter. Vnde patet, quod naturalis eſt ſubiectio aliorum animalium ad hominem.

Ad primum dicendum ergo, quod in ſubiectos multa poteſt facere ſuperior poteſtas, quæ nō poteſt facere inferior. Angelus autē eſt naturaliter ſuperior homine. Vnde aliquis effectus poterat fieri circa animalia

malia virtute angelica, qui non poterat fieri potestate humana: scilicet quod statim omnia animalia congregarentur.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod animalia, quæ nunc sunt ferocia, & occidunt alia animalia in statu illo fuissent mansueta non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationale. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones & falcones. Nec glossa Bedæ * dicit Genes. 1. quod ligna & herbæ datæ sunt omnibus animalibus, & auibus in cibum; sed quibusdam. Fuisset ergo naturalis discordia inter quædam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis: sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cuius prouidentia hic totum dispensatur. Et huius prouidentiæ homo executor fuisset, vt etiam nunc apparet in animalibus domesticis. Ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinæ in cibum. *Beda in Gen. c. 1.*

Ad tertium dicendum, quod homines in statu innocentiæ non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem, neque ad tegumentum: quia nudi erant, & non erubescebant nullo instante inordinatæ concupiscentiæ motu: neque ad cibum, quia lignis paradisi vescebantur: neque ad vehiculum, propter corporis robur. Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis. Quod significatum est per hoc, quod Deus ad eum animalia adduxit, vt eis nomina imponeret, quæ eorum naturas designant.

Ad quartum dicendum, quod omnia animalia habent quamdam participationem prudentiæ & rationis, secundum æstimationem naturalem: ex qua contingit, quod grues sequuntur ducem, & apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obediuissent, sicut nunc quædam domestica ei obediunt.

Art. 1. *Vtrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas?* 481

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas. Angelus enim naturaliter est maioris potestatis quam homo. Sed sicut dicit Aug. * 3. de Trin. materia corporalis non obediuisset ad nutum etiam sanctis angelis. Ergo multo minus homini in statu innocentiæ. *locis sup. a. 1. nota.* *lib. 3. c. 8. circ. med. præcipue tomo 3.*

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, In plantis non sunt de viribus animæ nisi nutritiua, & augmentatiua, & generatiua. Hæ autem non sunt natæ obedire rationi, vt in vno & eodem homine apparet. Ergo cum dominium competat homini secundum rationem, videtur quod plantis homo in statu innocentiæ non dominaretur.

¶ 3. Præterea, Quicumque dominatur alicui rei, potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum cœlestium corporum. Hoc enim solius Dei est, vt Dionys. dicit in epist. * ad polycarp. Ergo non dominabatur eis.

*nõ procul à fi. epi.*

SED contra est, quod dicitur Genes. I. de homine, Præsit vniuersæ creaturæ.

RESPONDEO dicendum, quod in homine
455 quodammodo sunt omnia *e*. Et ideo secundum modum quo dominatur his, quæ in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare: scilicet rationem, secundum quam conuenit cum angelis; vires sensitiuas, secundum quas conuenit cum animalibus, vires naturales, secundum quas cõuenit cum plantis, & ipsum corpus, secundum quod cõuenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, & non subiecti dominio. Vnde homo angelis non dominabatur in primo statu. Et quod dicitur omni creaturæ, intelligitur, quæ nõ est ad imaginem
406 Dei. Viribus autem sensitiuis, sicuti irascibili & concupiscibili, quæ aliqualiter obediunt rationi *e*, dominatur anima imperando. Vnde in statu innocentiæ animalibus aliis per imperium dominabatur. Viribus autem naturalibus & ipsi corpori homo dominabatur, non quidem imperando, sed vtendo. Et sic etiam homo in statu innocentiæ dominabatur plantis, & rebus inanimatis, non per imperium, vel immutationem, sed absque impedimento, vtendo eorum auxilio.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Art. 7. *Utrum homines in statu innocentiæ fuissent æquales?*

482

*Sup. q. 92 a. 1. 2. & infr. a. 4. cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod homines in statu innocentiæ omnes fuisseut æquales. Dicit enim Greg. * quod vbi non deliquimus, omnes pares sumus. Sed in statu innocentiæ non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

** In sententia habetur in pasto. p. 2. c. 6. parũ à princ.*

¶ 2. Præterea, Similitudo & æqualitas est ratio mutuæ dilectionis, secundum illud Eccles. 13. Omne animal diligit sibi simile, sic & omnis homo proximum sibi. In illo statu autem inter homines abundabat

bat dilectio, quæ est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiæ.

¶ 3. Præterea, Cessante causa cessat effectus. Sed causa inæqualitatis inter homines videtur nunc esse ex parte quidem Dei, quod quosdam pro meritis præmiat, quosdam vero punit: ex parte vero naturæ, quia propter naturæ defectum quidam nascuntur debiles & orbati, quidam autem fortes & perfecti: quæ in primo statu † non fuissent.

† ita habetur in Cod. antiq. in * lib. 19. c. 13. non multum à pr. to. 5.

SED contra est, quod dicitur Rom. 13. Quæ à Deo sunt, ordinata sunt. Ordo autem maxime videtur in disparitate consistere. Dicit enim Aug.* 19. de ciuit. Dei, Ordo est parium, dispariumque rerum sua cuique loca tribens dispositio. Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset disparitas, inueniretur.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est dicere aliquā disparitatem in primo statu fuisse ad minus quantum ad sexum, quia sine diuersitate sexus generatio non fuisset. Similiter etiam quantum ad ætatem. Sic enim quidam ex aliis nascebantur, nec illi qui miscebantur, steriles erant. Sed & secundum animam diuersitas fuisset, & quantum ad iustitiam, & quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium ex quo ratio habet, quod homo possit magis & minus animum applicare ad aliquid faciendum, vel volendum vel cognoscendum. Vnde quidam magis profecissent in iustitia & scientia, quam alij. Ex parte etiam corporis poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter à legibus naturæ, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis & minus, cum etiam & cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere, quin secundum diuersam dispositionem aeris, & diuersum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur, quam alij; & maiores, & pulchriores, & melius complexionati: ita tamen quod in illis, qui excederentur, nullus esset defectus, siue peccatum, siue circa animam, siue circa corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod Greg. per verba illa intendit excludere disparitatem quæ est secundū differentiam iustitiæ, & peccati. Ex qua contingit, quod aliqui pœnaliter sunt sub aliis coercendi.

Ad secundum dicendum, quod æqualitas est causa, quod dilectio mutua sit æqualis. Sed tamen inter inæquales potest esse maior dilectio, quam inter æquales: licet non æqualiter vtrimque respondeat. Pater enim plus diligit filium naturaliter, quam fra

ter fratrem: licet filius non tantumdem diligat patrem ſicut ab eo diligitur.

Ad tertium dicendum, quod cauſa diſparitatis poterat eſſe ex parte Dei: non quidem vt puniret quoſdam, & quoſdam præmiaret: ſed vt quoſdam plus, quoſdam minus ſublimaret, vt pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturæ poterat diſparitas cauſari ſecundum prædictum modum abſque aliquo defectu naturæ.

[483] Art. 4. *Vtrum homo in ſtatu innocentiæ homini dominaretur?*

*2. 2. q. 164. a. 2. cor. & ad pri. 36. 2. d. 44. q. 1. art. 3. & opu. 20. l. 2. c. 9. col. 1. & l. 3. c. 9. fin. & c. 11. fin.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod homo in ſtatu innocentiæ homini non dominabatur. Dicit enim Auguſt.* 19. de ciuit. Dei, Hominem rationalem ad imaginem ſuam factum non voluit Deus niſi irrationabilibus dominari: non hominem homini, ſed hominem pecori.

** c. 15 nō longe à prin. t. 5.*

¶ 2. Præterea, Illud quod eſt introductum in pœnam peccati, non fuiſſet in ſtatu innocentiæ. Sed hominem ſubeſſe homini introductum eſt in pœnam peccati. Dictum eſt enim mulieri poſt peccatum, Sub poteſtate viri eris, vt dicitur Gen. ſ. 3. Ergo in ſtatu innocentiæ non erat homo homini ſubiectus.

*c. 10. to. 5.*

¶ 3. Præterea, Subiectio libertati opponitur. Sed libertas eſt vnum de præcipuis bonis, quod in ſtatu innocentiæ non defuiſſet, quando nihil aberat quod bona voluntas cupere poſſet, vt Auguſt.* dicit 14. de ciuit. Dei. Ergo homo homini in ſtatu innocentiæ non dominabatur.

SED contra. Conditio hominum in ſtatu innocentiæ non erat dignior quam conditio angelorum. Sed inter angelos quidam aliis dominantur. Vnde & vnus ordo dominationum vocatur. Ergo non eſt contra dignitatem ſtatus innocentiæ, quod homo homini dominaretur.

RESPONDEO dicendum, quod dominium accipitur dupliciter. Vno modo ſecundum quod opponitur ſeruituti. Et ſic dominus dicitur cui aliquis ſubditur, vt ſeruus. Alio modo accipitur dominium ſecundum quod communiter refertur ad ſubiectum qualitercumque. Et ſic etiam ille, qui habet officium gubernandi & dirigēdi liberos, dominus dici poteſt. Primo ergo modo accepto dominio, in ſtatu innocentiæ homo homini non dominaretur. Sed ſecundo modo accepto dominio, in ſtatu innocentiæ homo homini dominari potuiſſet. Cuius ratio eſt, quia ſeruus in hoc differt à libero, quod liber eſt cauſa ſui, vt dicitur in princip.* metaphyſ. ſeruus autem

** l. 1. met. non longe à pr. t. 3.*

ordina

ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui vt seruo, quando eum, cui dominatur, ad propriã vtilitatem sui, scilicet dominantis refert. Et quia vnicuique est appetibile proprium bonum, & per consequens contristabile est vnicuique, quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum: ideo tale dominium non potest esse sine pœna subiectorum. Propter quod in statu innocentiæ non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc vero dominatur aliquis alteri vt libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius, qui dirigitur: vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiæ fuisset, propter duo.

Primo, quia homo naturaliter est animal sociale. Vnde homines in statu innocentiæ socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis præsideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi etiam per se intendunt ad multa, vnus vero ad vnum. Et ideo Philosophus dicit in princ. Politicorum, Quandocumque multa ordinantur ad vnum, semper inuenitur vnum, vt principale & dirigens,

Secundo, quia si vnus homo habuisset super alium supereminentiam scientiæ & iustitiæ, inconueniens fuisset nisi hoc exequeretur in vtilitatem aliorum, secundum quod dicitur 1 Pet. 4. Vnusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes. Vnde August. * dicit. 19. de ciuitate Dei, quod iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi: hoc naturalis ordo præscribit, ita Deus hominem condidit.

*lib. 19. de ciui. Dei. c. 14. in fi. to. 5.*

Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta, quæ procedunt de primo modo dominij.

## QVAESTIO XCVII.

*De his, quæ pertinent ad statum primi hominis, quantum ad indiuidui conseruationem, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de his, quæ pertinent ad statum primi hominis secundum corpus. Et primo quantum ad conseruationem indiuidui. Secundo, quantum ad conseruationem speciei.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum homo in statu innocentiæ esset immortalis?

¶ Secundo, vtrum esset impassibilis?

¶ Tertio, vtrum indigeret cibis?

incorruptibilis & immortalis. Quia ) vt August. dicit in lib. de quæstio.* noui & veter. testam. (Deus enim hominem fecit, qui quamdiu non peccaret, immortalitate vigeret, vt ipse sibi auctor esset ad vitam, aut ad mortem. Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem: sed inerat animæ vis quædam supernaturaliter diuinitus data, per quã poterat corpus ab omni corruptione præseruare, quamdiu ipsa Deo subiecta mãsisset. Quod rationabiliter factum est. Quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ, vt supra dictum est:* conueniens fuit, vt in principio ei virtus daretur, per quam corpus conseruare posset supra naturam corporalis materiæ.

*Hic lib. habetur tom. 4. & incipit, Quid sit Deus. q. 19. in princ.*

*q. 76. a. 1.*

Ad primum ergo & secundum dicendum quod rationes illæ procedunt de incorruptibili & immortali per naturam.

Ad tertium dicendum, quod vis illa præseruandi corpus à corruptione, non erat animæ humanæ naturalis: sed per donum gratiæ. Et quamuis gratiam recuperauerit ad remissionem culpæ, & meritum gloriæ, non tamen ad amissæ immortalitatis effectum. Hoc enim reseruabatur Christo, per quem naturæ defectus in melius reparandus erat, vt infra dicetur*.

*3. p. q. 1. ar. 2.*

Ad quartum dicendum, quod differt immortalitas gloriæ, quæ promittitur in præmium, ab immortalitate, quæ fuit homini collata in statu innocentiæ.

Art. 2. *Vtrum homo in statu innocentiæ fuisset passibilis?* 495

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod homo in statu innocentiæ fuisset passibilis. Sentire enim est pati quoddam. Sed homo in statu innocentiæ fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

*3. d. 19. a. 3. & d. 23. q. 2. ar. 3. co. & di. 29. ar. 3. cor.*

¶ 2. Præterea, Somnus passio quædam est. Sed homo in statu innocentiæ dormiuisset, secundum illud Genes. 2. Immisit Deus soporem in Adam. Ergo fuisset passibilis.

¶ 3. Præterea, Ibidem subditur, quod tulit vnam de costis eius. Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

¶ 2. Præterea, Corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passiuum est à duro. Ergo si corpori primi hominis obuium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset. Et sic primus homo fuit passibilis.

SED contra est, quia si fuisset passibilis, fuisset corruptibilis. Quia passio magis facta abiicit à substantia.

RESPONDEO dicendum, quod passio dupliciter dicitur. Vno modo propriè. Et sic pati dicitur, quod à sua naturali dispositione remouetur. Passio enim est effectus actionis. In rebus autem naturalibus contraria agunt & patiuntur adinuicem, quorum vnum remouet alterum à sua naturali dispositione. Alio modo dicitur passio communiter secundum quamcumque mutationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturæ, sicut intelligere vel sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo homo in statu innocentiæ passibilis erat, & patiebatur, & secundum animam & secundum corpus. Primo autem modo dicta passione erat impassibilis, & secundum animam & secundum corpus, sicut & immortalis. Poterat enim passionem prohibere, sicut & mortem, si absque peccato perstitisset.

Et per hoc patet responsio Ad duo prima. Nam sẽtire & dormire non remouent hominem à naturali dispositione, sed ad bonum naturæ ordinantur.

q 92. a. 3. ad 2. arg. Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, * costa illa fuit in Adam, in quantum erat principium humani generis: sicut semen in homine, in quãtum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione, quæ remoueat hominem à naturali dispositione, ita etiam est dicendum de separatione illius costæ.

Ad quartum dicendum, quod corpus hominis in statu innocentiæ poterat præseruari, ne pateretur læsionem ab aliquo duro: partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociua vitare: partim etiam per diuinam prouidentiam, quæ sic ipsum tuebatur, vt nihil ei occurreret ex improuiso, à quo læderetur.

486

2. d. 19. a. 2. ad 2. & 3. & 4. cõtra c. 82. col. 5. & mal. q. 5. a. 5. ad 8. & 9. & opus. 3. c. 233.

485

Art. 3. *Vtrũ homo in statu innocentiæ indigebat cibis?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod homo in statu innocentiæ non indigebat cibis. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed in corpore Adæ nulla fiebat deperditio, quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

¶ 2. Præterea, Cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cum ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, vt dicitur.

¶ 3. Præterea, Cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitæ conseruationem. Sed Adam aliter vitam poterat conseruare. Quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

¶ 4. Præ-

¶ 4. Præterea, Ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluitatum, quæ habent quamdam turpitudinem non conuenientem dignitati primi status. Ergo videtur, quod homo in primo statu cibis non vteretur.

SED contra est, quod dicitur Genesis 2. De omni ligno quod est in paradiso, comedetis.

RESPONDEO dicendum, quod homo in statu innocentiæ habuit vitam animalem cibis indigentem. Post resurrectionem vero habebit vitam spiritualem cibis non indigentem.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod anima rationalis & anima est, & spiritus. Dicitur autem esse anima secundum illud, quod est sibi commune & aliis animabus: quod est vitam corpori dare. Vnde dicitur Genes. 2. Factus est homo in animam viuentem, id est vitam corpori dantem. Sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium sibi, & non aliis animabus: quod scilicet habeat virtutem intellectiuam immaterialem In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei in quantum est anima. Et ideo corpus illud dicebatur animale, in quantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitæ in istis inferioribus, vt dicitur in lib.* de anima, est anima vegetabilis: cuius opera sunt alimento vti, & generare, & augeri. Et ideo hæc opera homini in primo statu competebant. In vltimo vero statu post resurrectionem anima communicabit quodammodo corpori ea, quæ sunt sibi propria, in quantum est spiritus. Immortalitatem quidem quantum ad omnes: impassibilitatem vero & gloriam & virtutem, quantum ad bonos, quorum corpora spiritualia dicentur. Vnde post resurrectionem homines cibis non indigebunt. Sed in statu innocentiæ eis indigebant.

*lib. 2. de anima: text. 34. & 49. to. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit August.* in libro de quæstion. veteris & noui testam. Quomodo immortale corpus habebat quod cibo sustentabatur: immortale enim non eget esca neque potu. Dictum est enim supra,* quod immortalitas primi status erat secundum vim quamdam supernaturalem in anima residentem, non autem secundum aliquam dispositionem corpori inhærentem. Vnde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi. Et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subueniri.

*q. 19. habetur hic l. to. 4. & incipit, Quid sit Deus.*

** a. 1 huius q.*

Ad secundum dicendum, quod in nutritione est

RESPONDEO dicendum, quod lignum vitæ quodammodo immortalitatem causabat, non autem simpliciter.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod duo remedia ad conseruationem vitæ habebat homo in primo statu contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animę instrumentum. Et contra hunc defectum subueniebatur homini per esum aliorum lignorum paradisi, sicut & nunc subuenitur nobis per cibos quos sumimus. Secundus autem defectus est, quia, vt Philosophus dicit * 1. de generatione, illud quod generatur ex aliquo extraneo, adiunctum ei quod prius erat humido præexistenti, imminuit virtutem actiuam speciei: sicut aqua adiũcta vino, primo quidem conuertitur in saporem vini, sed secundum quod magis, & minus additur, diminuit vini. fortitudinem. Et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus, quod in principio virtus actiua speciei est adeo fortis, quod potest conuertere de alimento non solũ quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum. Postmodum vero quod aggeneratur, non sufficit ad augmentum, sed solum ad restaurationem deperditi. Tandem vero in statu senectutis, nec ad hoc sufficit. Vnde sequitur decrementum, & finaliter dissolutio corporis c. Et contra hunc defectum subueniebatur homini per lignum vitæ. Habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem prouenientem ex admistione extranei. Vnde Augustinus dicit in * decimoquarto de Ciuitate Dei, quod cibus aderat homini, ne esuriret; potus, ne sitiret; & lignum vitæ, ne senectus eum dissolueret. Et in libro de quæst. veter. † & noui testamen. dicit, quod vitæ arbor medicinæ modo corruptionem hominum prohibebat. Non tamen simpliciter immortalitatem causabat, quia neque virtus, quæ inerat animæ ad conseruandum corpus, causabatur ex ligno vitæ. Neque etiam poterat immortalitatis dispositionem corpori præstare vt nunquam dissolui posset. Quod ex hoc patet, quia Virtus cuiuscunque corporis est finita. Vnde non poterat virtus ligni vitæ ad hoc se extendere, vt daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed vsque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus est maior, tanto imprimit durabiliorem effectum. Vnde cum virtus ligni vitæ esset finita, semel sumptum præseruabat à corruptione vsque ad determinatum tempus; quo finito, vel

* li. 1. text. 34. & 39.

583

* lib. 14. de ciu. Dei c. 26. cir. prin. 1. 5.

† q. 19. in fin. to. 4. habetur hic lib. & incipit, Quid sit Deus.

necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum, quod homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles, & incorruptibiles. Nam 367
anima eius est naturaliter incorruptibilis *e*, corpus 483
vero naturaliter corruptibile *e*. Est autem considerandum, quod alio modo intentio naturæ fertur ad corruptibiles, & incorruptibiles creaturas. Id autem per se videtur esse de intentione naturæ, quod est semper & perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturæ, sed quasi ad aliud ordinatum: alioquin eo corrupto, naturæ intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum, & semper manens, nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturæ *e*, ad cuius conser- 145
uationem naturalis generatio ordinatur. Substantiæ *a*
vero incorruptibiles, manent semper non solum se- 426
cundum speciem, sed etiam secundum indiuidua: & 264
ideo etiam ipsa indiuidua sunt de principali intentione naturæ. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio. Ex parte vero animæ, quæ incorruptibilis est, competit ei, quod multitudo indiuiduorum sit per se intenta à natura, vel potius à naturæ auctore, qui solum est humanarum animarum creator. Et ideo ad multiplicationem humani generis generationem in humano genere statuit, etiam in statu innocentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus hominis in statu innocentiæ, quantum erat de se, corruptibile erat: sed potuit præseruari à corruptione per animam. Et ideo nō fuit hominis subtrahenda generatio, quæ debetur corruptibilibus rebus

Ad secundum dicendum, quod generatio in statu innocentiæ, etsi no fuisset propter conseruationem speciei: fuisset tamen propter multiplicationem indiuiduorum.

Ad tertium dicendum, quod in statu isto multiplicatis dominis, necesse est fieri diuisionem possessionum: quia cōmunitas possessionis est occasio discordiæ, vt Philos. dicit in * 2. Polit. sed in statu innocentiæ fuissent voluntates hominum sic ordinatæ, quod absque omni periculo discordiæ communiter vsi fuissent secundum quod vnicuique eorum competeret rebus, quæ eorum dominio subdebantur: cum hoc etiam modo apud multos bonos viros obseruetur.

*li. 2. poli. c. 3. ante med. t. 5*

489

*Art. 2. Vtrum in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum?*

2. dist. 20. q. 1. a. 2. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum. Quia vt Damascenus * dicit. Primus homo erat in paradiso terrestri, sicut angelus quidam. Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines angelis similes, neque nubent, neque nubentur, vt dicitur Matth. 22. Ergo neque in paradiso fuisset generatio per coitum.

*Dam. li. 2. ort. fid. c. 11. & li. 4. c. 25.

¶ 2. Præterea, Primi homines in perfecta ætate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in paradiso carnaliter coniuncti. Quod patet esse falsum, secundum Scripturam.

¶ 3. Præterea, In coniunctione carnali maxime efficitur homo similis bestiis, propter vehementiam delectationis. Vnde etiam continentia laudatur, per quam homines ab huiusmodi delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatũ, secundum illud Psal. 48. Homo cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus & similis factus est illis. Ergo ante peccatum non fuisset maris, & fœminæ carnalis coniunctio.

¶ 2. Præterea, In statu innocentiæ nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiæ non fuisset.

SED contra est, quod Deus ante peccatum masculum, & fœminam fecit, vt dicitur Genes. 1. & 2. Nihil autem est frustra in operibus Dei. Ergo etiam si homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

¶ 3. Præterea, Genes. 2. dicitur, Mulier est facta in adiutorium viri. Sed non ad aliud, nisi ad generationem, quæ fit per coitum: quia ad quolibet aliud opus conuenientius adiuuari posset vir per virum, quam per fœminam. Ergo in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.

*lib. 8. de prou. c. 3. & in lib. de homine, c. 18. Chrys. ho. 18. in Dam. li. 4. de ort. c. 15. Euthim. Ps. 50.

RESPONDEO dicendum, quod quidam antiquorum doctorum considerantes concupiscentię fœditatem, quæ inuenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum. Vnde Gregorius Nissen. dicit in * lib. quem fecit de homine, quod in paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt angeli absque concubitu per operationem diuinæ virtutis. Et dicit, quod Deus ante peccatum fecit mascu-

masculum, & fœminam, respiciens ad modum generationis, qui futurus erat post peccatum, cuius Deus præscius erat. Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim, quæ sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem, quod homini secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, vt supra dictum est, * naturale est generare per coitum, sicut & cæteris animalibus perfectis. Et hoc declarant naturalia membra ad hunc vsum deputata. Et ideo non est dicendum, quod vsus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut & cæterorum membrorum. Sunt igitur in coitu duo consideranda secundum præsentem statum. Vnum, quod naturæ est, scilicet coniunctio maris, & fœminæ ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus actiua, & passiua. Vnde cum in omnibus, in quibus est distinctio sexuũ, virtus actiua sit in mare, virtus vero passiua in fœmina: naturæ ordo exigit, vt ad generandum conueniant per coitum mas, & fœmina. Aliud autem quod considerari potest, est quædam deformitas immoderatæ concupiscentię, quæ in statu innocentiæ non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Vnde August. dicit in * 14. de Ciuit. Dei, Absit vt suspicemur non potuisse prolem fieri sine libidinis morbo. Sed eo voluntatis nutu mouerentur illa membra, quo cætera, & sine ardore, & illecebroso stimulo, cum tranquillitate animæ & corporis.

*q. præc. art. 3.*

*lib. 14. c. 26. ante med. to. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod homo in paradiso fuisset sicut angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis angelo, spiritualis effectus, & secundum animam, & secundum corpus. Vnde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit 9. * super Genesim ad litteram, Ideo primi parentes in paradiso non coierunt, quia formata muliere post modicum propter peccatum de paradiso eiecti sunt. Vel quia expectabatur diuina actoritas ad determinatum tempus commistionis, à qua acceperunt vniuersale mandatum.

*lib. 9. c. 4. in initio. tom. 3.*

Ad tertium dicendum, quod bestiæ carent ratione. Vnde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quia delectationem coitus, & feruorem concupiscentiæ ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiæ nihil huiusmodi fuisset, quod ratione non moderaretur: non quia esset minor delectatio secundum

dum sensum, vt quidam dicunt (fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, & corpus magis sensibile:) sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se extulit super huiusmodi delectatione regulata per rationem. Ad quam non pertinet, vt sit minor delectatio in sensu, sed vt vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhæreat. Et ideo immoderate, propter mensuram rationis. Sicut sobrius in cibo moderate assumpto non minorem habet delectationem, quam gulosus: sed minus eius concupiscibilis super huiusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini,* quæ à statu innocentiæ non excludũt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis, & inquietudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiæ non fuisset laudabilis, quæ in tempore isto laudatur: non propter defectum fœcunditatis, sed propter remotionem inordinatæ libidinis. Tunc autem fuisset fœcunditas absque libidine.

*inducta in fin. cor. art. istius.*

Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus dicit * decimo quarto de Ciuitate Dei, in illo statu nulla corruptione integritatis insunderetur gremio maritus vxoris. Ita enim potuit vtero coniugis salua integritate fœminei genitalis virile semen immitti: sicut nunc potest eadem integritate salua ex vtero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Vt enim ad pariendum non doloris gemitus, sed naturalis impulsus fœminea viscera relaxaret: sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius vsus naturam vtramque coniungeret.

*lib. 14. c. 26. parum ante medium to. 5.*

## QVAESTIO XCIX.

*De conditione prolis generandæ, quoad corpus, in duos articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de conditione prolis generandæ. Et primo, quantum ad corpus. Secundo, quantum ad iustitiam. Tertio, quantum ad scientiam.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum in statu innocentiæ pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream?

¶ Secundo, vtrum omnes fuissent nati in sexu masculino?

490 Art. I. *Vtrum pueri in statu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum?*

*2. d. 20. q. 2. ar. 1. & ver. q. 18. a. 7. ad 4.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod pueri in statu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. Dicit enim

Augusti-

August.* in lib.de Bap. paruul. quod infirmitati mentis congruit hæc infirmitas corporis, quæ scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiæ nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in paruulis.

*lib. 1. de peccator. merit. & remiss. c. 38. ad fi. to. 7.

¶ 2. Præterea, Quædam animalia statim cum nascuntur, habent virtutem sufficientem ad vsum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multo magis est naturale homini, quod statim natus virtutem habeat ad vsum membrorum. Et ita videtur esse pœna ex peccato consequens.

¶ 3. Præterea, Non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad mouendum membra, frequéter accidisset, quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio, quæ non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiæ defuisset pueris virtus ad mouendum membra.

¶ 4. Præterea, Defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiæ. Sed in statu innocentiæ non fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam defectus pueritiæ.

SED contra est, quod omne generatum prius est imperfectum, quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiæ fuissent per generationem producti. Ergo à principio imperfecti fuissent & quantitate, & virtute corporis.

RESPONDEO dicendum, quod ea, quæ sunt supra naturam, sola fide tenemus. Quod autem credimus, auctoritati debemus. Vnde in omnibus asserẽdis sequi debemus naturam rerum, præter ea quæ auctoritate diuina traduntur, quę sunt supra naturam. Manifestum est autem, naturale hoc esse, vtpote & principiis humanæ naturæ competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad mouendum membra. Quia homo naturaliter habet cerebrum maius in quantitate secundum proportionem sui corporis, quam cætera animalia *a*. Vnde naturale est quod propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nerui qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad mouendum membra. Ex alia vero parte nulli catholico dubium est, quin diuina virtus fieri posit, vt pueri mox nati perfectam virtutem habeát ad motum membrorum. Constat autem per auctoritatem Scripturæ, quod Deus fecit hominem rectum. Et hæc rectitudo consistit, vt August.* dicit, in perfecta subiectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo

*a* 574

*habetur in sent. in lib. de natur. & gra. c. 15. Et de cor. rep. & gra. c. 11. to. 7.

primo ſtatu non poterat eſſe in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatæ hominis voluntati: ita membra hominis deficere non poterant humanæ voluntati. Voluntas autem hominis ordinata, eſt, quæ tendit in actus ſibi conuenientes. Non ſunt autem iidem actus conuenientes homini ſecundum quamlibet ætatem. Dicendum eſt ergo, quod pueri mox nati non habuiſſent ſufficientem virtutem ad mouendum membra ad quoſlibet actus, ſed actus pueritiæ conuenientes, puta ad ſugendum vbera, & ad alia huiuſmodi.]

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus loquitur de iſta infirmitate, quæ nunc in pueris apparet, etiam quantum ad actus eorum pueritiæ conuenientes, vt * patet per ea quæ præmittit, quod iuxta ſe iacentibus mammis magis poſſunt eſurientes flere, quam ſugere.

*Aug. loco citato in arg. 1.*

Ad ſecundum dicendum, quod hoc quod quædam animalia ſtatim nata habent vſum membrorum, non eſt ex eorum nobilitate, cum quædam animalia perfectiora hoc non habeant: ſed hoc eis contingit ex ſiccitate cerebri, & quia actus proprij talium animalium ſunt imperfecti, ad quos etiam parua virtus ſufficere poteſt.

Ad tertium patet ſolutio per ea quæ dicta ſunt in corpore. Vel poteſt dici, quod nihil appetiuiſſent, niſi ordinata voluntate conueniſſet res ſecundum ſtatum ſuum.

Ad quartum dicendum, quod homo in ſtatu innocentiæ generatus fuiſſet, ſed non fuiſſet corruptus. Et ideo in ſtatu illo potuiſſent eſſe aliqui defectus pueriles, qui conſequuntur generationem: non autem defectus ſeniles, qui ordinantur ad corruptionem.

491] Art. 2. *Vtrum in primo ſtatu fœminæ natæ fuiſſent?*

*2. d. 20. q. 2. a. 1. ad 1. Et quo. 3. q. 11. Et quol. 5. q. 3. a. 1.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod in primo ſtatu fœminæ natæ non fuiſſent. Dicit enim Philoſoph. in lib. * 2. de generatione animalium, quod fœmina eſt mas occaſionatus; quaſi præter intentionem naturæ proueniens. Sed in ſtatu illo nihil euenilſſet innaturale in hominis generatione. Ergo fœminæ natæ non fuiſſent.

** lib. 2. c. 3. to. 4.*

¶ 2. Præterea, Omne generans generat ſibi ſimile, niſi impediatur, vel propter defectum virtutis, vel propter indiſpoſitionem materiæ: ſicut paruus ignis non poteſt comburere ligna viridia. In generatione autem vis actiua eſt in mare. Cum igitur in ſtatu innocētiæ nullus fuiſſet defectus virtutis ex parte maris,

ris, nec indiſpoſitio materiæ ex parte fœminæ: videtur quod ſemper maſculi nati fuiſſent.

¶ 3. Præterea, In ſtatu innocentiæ generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed ſufficienter homines multiplicari potuiſſent per primum hominem, & per primam fœminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuiſſet neceſſarium quod in ſtatu innocentiæ fœminæ naſcerentur.

SED contra eſt, quod ſic natura proceſsiſſet in generando, ſicut eam Deus inſtituit. Sed Deus inſtituit marem & fœminam in natura humana vt dicitur Geneſ primo & ſecundo. Ergo etiam in ſtatu illo fuiſſent mares, & fœminæ generati.

RESPONDEO dicendum, quod nihil eorum quę ad complementum humanæ naturæ pertinent, in ſtatu innocontiæ defuiſſet. Sicut autem ad perfectionem vniuerſi pertinent diuerſi gradus rerum, ita etiam diuerſitas ſexus eſt ad perfectionem humanæ naturæ. Et ideo in ſtatu innocentiæ vterque ſexus per generationem productus fuiſſet.

Ad primum ergo dicendum, quod fœmina dicitur mas occaſionatus, quia eſt præter intentionem naturæ particularis: non autem præter intentionem naturæ vniuerſalis, vt ſupra dictum eſt.* q. 92. a. 1. ad 1.

Ad ſecundum dicendum, quod generatio fœminæ non ſolum contingit ex defectu virtutis actiuæ, vel indiſpoſitione materiæ, vt obiectio tangit: ſed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinſeco, ſicut Philoſophus dicit in lib de animalibus, * quod ventus ſeptentrionalis coadiuuat ad generationem maſculorum, auſtralis vero ad generationem fœminarum: quandoque etiam ex conceptione animæ ad quam de facili immutatur corpus. Et præcipue in ſtatu innocentiæ hoc eſſe poterat, quando corpus magis erat animę ſubiectum, vt ſcilicet ſecundum voluntatem generantis diſtingueretur ſexus in prole. lib. 4. de gener. anim. c. 2. to. 4.

Ad tertium dicendum, quod proles fuiſſet genita viuens vitâ animali. Ad quam ſicut pertinet alimento vti, ſic etiam generare. Vnde conueniebat quod omnes generarent, & non ſolum primi parentes. Ad quod conſequens videtur, quod tot fuiſſent generatæ fœminæ, quot & mares.

## QVAESTIO C.

*De cognitione prolis generandæ quantum ad iuſtitiam, in duos articulos diuiſa.*

DEinde conſiderandum eſt de conditione prolis generandæ quantum ad iuſtitiam.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum homines fuissent nati cum iustitia?

¶ Secundo, vtrum nascerentur in iustitia confirmati?

292 Art. 1. *Vtrum homines fuissent nati cum iustitia?*

*1.2.q.81.a.2.co fi. & 2.d.20.q.1.ar.3. & d.23.q.2.ar.2.co.& Ro.5.lect.3.co.2.*

** lib.2.de sacr.p.6.c.23.circa med.*

*† c.10 post medium illius.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod homines non fuissent cum iustitia nati. Dicit enim Hug. * de sancto Victor. quod primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato: sed non paternæ iustitiæ hæredes.

¶ 3. Præterea, Iustitia est per gratiam, vt Apost. dicit ad Rom 5 Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis: sed à solo Deo infunditur. Ergo pueri cnm iustitia nati non fuissent.

¶ 3. Præterea, Iustitia in anima est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec iustitia traducta fuisset à parentibus in filios.

SED contra est, quod Ansel. dicit in lib. † de conceptu Virg. quod simul cum rationalem haberent animam, iusti essent, quos generaret homo, si non peccaret.

RESPONDEO dicendum, quod naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Vnde quæcumque accidentia consequuntur naturam speciei: in his necesse est quod filij parentibus similentur, nisi sit error in operatione naturæ: qui in statu innocentiæ non fuisset. In accidentibus autem indiuidualibus non est necesse quod filij parentibus similentur. Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturæ speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum diuinitus datum toti naturæ. Et hoc apparet: quia opposita sunt vnius generis. Peccatum autem originale, quod opponitur illi iustitiæ, dicitur esse peccatum naturæ. Vnde traducitur à parente in posteros. Et propter hoc etiam filij parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem iustitiam

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Hugon. est intelligendum non quantum ad habitum iustitiæ, sed quantum ad executionem ad actus.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt quod pueri nō fuissent nati cum iustitia gratuita, quę est merendi principium: sed cum iustitia oirginali. Sed cum radix originalis iustitiæ, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum

*q.95.a.1.* facientem, vt supra dictum est *: necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali iustitia, quod etiam nati fuissent cum gratia: sicut & de primo homine

mine supra diximus,* quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis: quia non fuisset transfusa per virtutem seminis: sed fuisset collata homini statim cum habuisset animã rationalem, sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur à Deo enim rationalis: quæ tamen non est ex traduce. Vnde patet solutio Ad tertium. q. 95. ar. 1.

Art. 2. *Vtrum pueri in statu innocentiæ nati fuissent in iustitia confirmati?* 493

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod pueri in statu innocentiæ nati fuissent in iustitia confirmati. Dicit enim Gregor.* 4. moralium. super illud Iob. Somno meo requiescerem. Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret: sed hi qui nunc per Redemptorem saluandi sunt, soli ab illo electi nascerentur. Ergo nascerentur omnes in iustitia confirmati. 1. d. 20. q. 2. a. 3. ad 5. & 7. & mal. q. 5. a. 4. ad 5. Et quo. 5. q. 5. ar. 1. * lib. 4. moral. c. 36. non procul à princ.

¶ 3. Præterea, Anselm. dicit in libro. † Cur Deus homo, quod si primi parentes sic vixissent, vt tentati non peccassent: ita confirmarentur cum omni propagine sua, vt vltra peccare non possent. Ergo pueri nascerentur in iustitia confirmati. † lib. 1. c. 18. à medio illius.

¶ 3. Præterea, Bonum est potentius quam malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in hi, qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in iustitia perstitisset, deriuaretur ad posteros necessitas obseruandi iustitiam.

¶ 4. Præterea, Angelus adhærens Deo aliis peccantibus, statim est in iustitia confirmatus, vt vlterius peccare non posset. Ergo similiter & homo si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios generasset. Ergo & eius filij confirmati in iustitia nascerentur.

SED contra est, quod August. dicit* 14. de ciuit. Dei. Tunc felix vniuersa esset humana societas, si nec illi, scilicet primi parentes, malum in posteros traducerent: ne quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet. Ex quo datur intellligi, quod etiamsi primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascuntur in iustitia confirmati. lib. 14. de ciu. Dei, cap. 10. à med. to. 5.

RESPONDEO dicendum, quod non videtur possibile, quod pueri in statu innocentiæ nascerẽtur in iustitia cõfirmati. Manifestum est enim, quod pueri in sua natiuitate non habuissent plus perfectionis quam eorum parentes in statu generationis. Parentes autem

autem quamdiu generassent, non fuissent confirmati in iustitia. Ex hoc enim creatura rationalis in iustitia confirmatur, quod efficitur beata per apertã Dei visionem. Cui viso non potest non inhærere: cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, à qua nullus potest auerti: cum nihil desideretur & ametur, nisi sub ratione boni, & hoc dico secundum legem communem. Quia ex aliquo priuilegio speciali secus accidere potest, sicut creditur de virgine matre Dei. Quam cito autem Adam ad illam beatitudinem peruenisset, quod Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis & mente & corpore; & animalis vita cessaret in qua sola generationis vsus fuisset. Vnde manifestum est, quod paruuli non nascerentur in iustitia confirmati.

Ad primum ergo dicendum, quod si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennæ: ita scilicet, quod ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennæ. Possent tamen fieri filij gehennæ per liberum arbitrium peccando. Vel si filij gehennæ non fierent per peccatum: hoc non esset per hoc, quia essent in iustitia confirmati: sed propter diuinam prouidentiam, per quam à peccato conseruarentur immunes.

Ad secundum dicendum, quod Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando. Quod patet ex ipso modo loquendi, cum dicit, Videtur quod si vixissent, &c.

Ad tertium dicendum, quod ratio ista non est efficax: quamuis per eam Ansel. * motus fuisse videatur, vt ex eius verbis, apparet. Non enim sic per peccatum primi parentis eius posteri necessitatem peccandi incurrunt, vt ad iustitiam redire non possint. Quod est tantum in damnatis. Vnde nec ita necessitatem non peccandi trãsmisisset ad posteros, quod omnino peccare non possent. Quod est tantum in beatis.

*Lib. 1. cur Deus homo, c. 18. à med.*

Ad quartum dicendum, quod non est simile de homine, & angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile, & ante electionem, & post: non autem angelus, sicut supra dictum est, * cum de angelis ageretur.

*q. 64. a. 2.*

## QVAESTIO CI.

*De conditione prolis generandæ quantum ad scientiam in duos articulos diuisã.*

DEinde considerandum est de conditiooe prolis generandæ quantum ad scientiam.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo

¶ Primo, vtrum pueri nascerentur in scientia perfecti?

¶ Secundo, vtrum statim post natiuitatem habuissent perfectum vsum rationis?

Art. I. *Vtrum in statu innocentia pueri nati fuissent in scientia perfecti?* 494

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in statu innocentiæ pueri nati fuissent in scientia perfecti. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, vt supra dictum est. * Ergo filij nascerentur ab eo in scientia perfecti.

*2. d. 20. q. 2. ar. 1. ad 3. & ar. 2. per totum. Et ver. q. 19. ar. 7.*

** q 94. ar. 3.*

¶ 2. Præterea, Ignorantia ex peccato causatur vt Beda dicit †, Sed ignorantia est priuatio scientiæ. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

*† c. 2. ad Rom. non remote à princ. 13. Et in Genes. c. 1.*

¶ 3. Præterea, Pueri mox nati iustitiam habuissent. Sed ad iustitiam requiritur scientia, quæ dirigit in agendis. Ergo scientiam habuissent.

SED contra est, quod anima nostra per naturam est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum: vt dicitur in tertio * da anima. Sed eadem animæ natura est modo quæ tunc fuisset. Ergo animæ puerorum in principio scientia caruissent.

** lib. 3. de ani. te. 14. to. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictũ est,* de his quæ sunt supra naturã, soli auctoritati creditur. Vnde vbi actoritas deficit, sequi debemus naturæ conditionem. Est auem naturale homini vt scientiam per sensus acquirat, sicut supra dictum est*. Et ideo anima vnitur corpori, quia indiget eo ad suã propriam operationem: Quod non esset, si statim à principio scientiam haberet non acquisitam per sensitiuas virtutes. Et ideo dicendum est, quod pueri in statu innocentiæ non nascerentur perfecti in scientia sed eam in processu temporis absque difficultate acquisiuissent inueniendo vel addiscendo.

*q. 99. a. 1.*

*q. 55. a. 2. & q. 84. ar. 6.*

Ad primum ergo dicendum, quod esse perfectum in scientia, fuit indiuiduale accidens primi parentis: in quantum scilicet ipse instituebatur, vt pater & instructor totius humani generis. Et ideo quantum ad hoc non generabat filios similes sibi, sed solum quantũ ad accidentia naturalia vel gratuita totius naturæ.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia est priuatio scientiæ, quæ debet haberi pro tempore illo. Quod in pueris mox natis non fuisset. Habuissent enim scientiam, quæ eis competebat secundum tempus illud. Vnde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum. Quam etiam Dionys. ponit in angelis sanctis in 7. cœlest. hierarch.*

*post medium illius.*

Ad

Ad tertium dicendum, quod pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus iustitiæ, in quibus homines diriguntur; & vniuersalia principia iuris: quam multo plenius tunc habuissent, quam nunc naturaliter habemus: & similiter aliorum vniuersalium principiorum.

495 Art. 2. *Vtrum pueri mox nati habuissent pefectum vsum rationis?*

2. d. 23. q. 2. a. 2. cor. & 1 ve. ri. q. 18. art. 8. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod pueri in statu innocentiæ mox nati habuissent perfectum vsum rationis. Nũc enim pueri perfectum vsum rationis non habent: propter hoc quod anima per corpus aggrauatur. Hoc autem tunc non erat: quia, vt dicitur Sapien. 9. Corpus quod corrumpitur, aggrauat animam. Ergo ante peccatum & corruptionem à peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum vsum rationis habuissent.

¶ 2. Præterea. Quædam alia animalia mox nata habent naturalis industriæ vsum: sicut agnus statim fugit lupũ. Multo ergo magis homines in statu innocentiæ mox nati habuissent vsum perfectum rationis.

SED contra est, quod natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim à principio habuissent perfectum vsum rationis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supradictis patet, q. 84. a. 7. * vsus rationis dependet quodammodo ex vsu virium sensitiuarum. Vnde ligato sensu & impeditis inferioribus viribus sensitiuis homo perfectum vsum rationis non habet: vt patet in dormientibus & phreneticis. Vires autẽ sensitiuæ sunt virtutes quædam corporalium organorum. Et ideo impeditis eorum organis, necesse est quod eorum actus impediantur: & per consequens rationis vsus. In pueris autem est impedimentum harum virium propter nimiam humiditatem cerebri. Et ideo in eis non est perfectus vsus rationis, sicut nec aliorum membrorum: & ideo pueri in statu innocentiæ non habuissent perfectum vsum rationis, sicut habituri erant in perfecta ætate. Habuissent tamen perfectionem quam nunc, quantum ad ea quæ ad eos pertinebant, quantum ad statum illum, sicut & de vsu membrorum superius est dictum* q. 99 a. a.

Ad primum ergo dicendum, quod aggrauatio accidit ex corruptione corporis in hoc quod vsus rationis impeditur quantum ad ea etiam quę pertinent ad hominem secundum quamcumque ætatem.

Ad secundum dicendum, quod etiam alia animalia

lis non habent ita perfectum vsum industriæ naturalis statim à principio, sicut postea. Quod ex hoc patet, quod aues docent volare pullos suos, & similia in aliis generibus animalium inueniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, vt supra dictum est * q.99.a.1.

## QVAESTIO CII.

*De loco hominis, qui est paradisus, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de loco hominis, qui est paradisus.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor ?

¶ Primo, vtrum paradisus sit locus corporeus ?

¶ Secundo, vtrum sit conueniens locus habitationis humanæ?

¶ Tertio, ad quid homo in paradiso positus fuit ?

¶ Quarto. vtrum in paradiso debuit fieri ?

Art. I. *Vtrum paradisus sit locus corporeus ?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod paradisus non sit locus corporeus. Dicit enim Beda†, quod paradisus pertingit vsque ad lunarem circulum. Sed nullus locus terrenus talis esse potest, tum quia contra naturam terræ esset, quod tantum eleuaretur: tum etiam, quia sub globo lunari est regio ignis qui terram consumeret. Non est ergo paradisus locus corporeus.

*496 2.2.q.64. a.3. ad 3. & 2.d.17 q.3. art.2. & 3. d.9. q.1.ar.2. q.3. ad 3. † 2. ad Cor. 12. super illud, raptus est in paradisum. to.3.*

¶ 2. Præterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in paradiso oriri, vt patet Genes. 2. Illa autem flumina quę ibi nominantur, alibi habent manifestas origines, vt patet etiam per Philosophum in lib. Meteor.* Ergo paradisus nō est locus corporeus.

** lib.1. in duobus vltim. c.*

¶ 3. Præterea, Aliqui diligentissimè inquisiuerunt omnia loca terrę habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

¶ 4. Prętерea, In paradiso describitur lignum vitæ esse. Sed lignum vitæ est aliquid spirituale: dicitur enim Prouerb. 3. de Sap. quod est lignum vitæ his qui apprehendunt eam. Ergo & paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

¶ 5. Præterea, Si paradisus est locus corporalis, oportet quod & ligna paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur, cùm corporalia ligna sint producta tertio die: de plantatione autem lignorum paradisi legitur Genes. 2. post opera sex dierum. Ergo paradisus non est locus corporeus.

SED contra est, quod Aug. dicit † Super Genes. ad

*† lib.8. in prin. lib. 2. tom.3.*

ad lit. Tres sunt de paradiso generales sententiæ. Vna eorum, qui tantūmodo corporaliter paradisum intelligi volunt: alia eorum, qui spiritualiter tantum. tertia eorum, qui vtroque modo: paradisum accipiunt. Quam mihi fateor placere sententiam.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Aug. dicit 13. de ciuit. Dei, * quæ commode dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibēte dicantur: dum tamen & illius historiæ fidelissima veritas rerum gestarum narratione commendata credatur. Eà enim quæ de paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historiæ proponuntur. In omnibus autem quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiæ: & de super spirituales expositiones fabricandæ. Est ergo paradisus, vt Isid. dicit in lib. Etymol. * locus in Orientis partibus constitutus: cuius vocabulum à Græco in Latinum vertitur, hortus. Conuenienter autem in parte Orientali dicitur situs: quia credendum est, quod in nobilissimo loco totius terræ sit constitutus. Cum autem Oriens sit dextra cœli, vt patet per Philos. in 2. de cœl. * dextra autem est nobilior quam sinistra: coueniens fuit, vt in Orientali parte paradisus terrenus institueretur à Deo.

*lib. 13. c. 21. in fin. to. 5.*

*lib. 14. etym. c. 13. cir prin.*

*lib. 2. de cœl. te 15. to. 2.*

Ad primum dicendum ergo, quod Bedæ verbum non est verum, si secundum situm manifestum intelligatur. Potest tamē exponi: quod vsque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem: quia est ibi perpetua aeris temperies: vt Isidor. dicit.* Et in hoc assimilatur corporibus cœlestibus, quæ sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mētio de lunari globo, quam de aliis sphæris: quia lunaris globus est terminus cœlestium corporum versus nos: & luna etiam est magis terræ affinis inter omnia corpora cælestia. Vnde quasdam tenebras nebulosas habet quasi accedens ad opacitatem. Quidam autem dicunt, quod paradisus pertingebat vsque ad lunarem globum, id est, vsque ad medium aeris interstitium: in quo generantur pluuiæ & venti & huiusmodi: quia dominium super huiusmodi euaporationes maxime attribuitur lunæ. Sed secundum hoc locus ille non esset conueniens habitationi humanæ, tum quia ibi est maxima intemperies: tum quia non est temperatus cōplexioni humanæ, sicut aer inferior magis terræ vicinus.

*lib. 14. etymol. c. 13.*

Ad secundum dicendum, quod sicut August. dicit 8. super Genes. ad lit. * credendum est quod locus paradisi à cognitione hominum est remotissimus: flumina

*lib. 8. c. 7. ad finem to 5.*

mina autem quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi esse sub terras, & post tractus prolixarum regionum locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere quis ignorat?

Ad tertium dicendum, quod locus ille seclusus est à nostra habitatione aliquibus impedimentis, vel montium, vel marium, vel alicuius æstuosæ regionis, quæ pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad quartum dicendum, quod lignum vitæ est quædam materialis arbor: sic dicta, quia eius fructus habebat virtutem conseruandi vitam, vt supra dictum est. * Et tamen aliquid significabat spiritualiter: sicut & petra in deserto fuit aliquod materiale, & tamen significauit Christum. Similiter etiam lignum scientiæ boni & mali materialis arbor fuit sic nominata propter euentum futurum: quia post eius esum homo per experimentum pœnæ didicit quid interesset inter obdientiæ bonum & inobedientiæ malum: & tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, vt quidam dicunt. *q. 97. a. 4.*

Ad quintum dicendum, quod secundum August. * tertio die productæ sunt plantæ: non in actu, sed secundum quasdam rationes seminales. Sed post opera sex dierum productæ sunt plantæ, tam paradisi quam aliæ in actu. Secundum alios vero sanctos oportet dicere quod omnes plantæ productæ sunt in actu tertio die, & etiam ligna paradisi. Sed quod dicitur de plantatione lignorum paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Vnde littera nostra habet, Plantauerat Dominus Deus paradisum voluptatis à principio. *lib. 5. sup. Genes. ad lit. c. 5. & lib. 8. c. 3.* 530

Art. 2. *Vtrum paradisus fuerit locus conueniens habitationi humanæ?* 497

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod paradisus non fuerit locus conueniens habitationi humanæ. Homo enim & angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed angelus statim à principio factus est habitator loci beatorum, scilicet cæli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis. *2. d. 29. d. 5. cor & opus 3. c. 192.*

¶ 2. Præterea, Si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animæ, aut ratione corporis. Si ratione animæ, debetur ei pro loco cælum: qui videtur esse locus naturalis animæ, cum omnibus insitus sit appetitus cæli. Ratione autem corporis non debetur ei alius locus, quam aliis animalibus. Ergo paradisus nullo modo fuit locus conueniens habitationi humanæ.

¶ 3. Præterea, Frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum paradisus non est locus habitationis humanæ. Ergo si est locus habitationi humanæ congruus, in vanum videtur à Deo institutus fuisse.

¶ 4. Præterea, Homini, cum sit temperatæ complexionis, congruus est locus temperatus. Sed locus paradisi non est locus temperatus. Dicitur enim esse sub æquinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus: cum bis in anno sol transeat super summitatem capitum eorum, qui ibi habitant. Ergo paradisus non est locus congruus habitationi humanæ.

*lib. 2. ort. fid. c. 11.* SED contra est, quod Damasc. * dicit de paradiso, quod est diuina regio, & digna eius, qui secundum imaginem Dei erat, conseruatio.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, * homo sic erat incorruptibilis & immortalis: non quia corpus eius dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animæ vis quædam ad præseruandum corpus à corruptione. Corrumpi autem potest corpus humanum & ab interiori, & ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi, & per senectutem: vt supra dictum est. * Cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Inter ea vero, quæ exterius corrumpunt, præcipuum videtur esse distemperatus aer. Vnde huic corruptioni maxime occurritur per temperiem aeris. In paradiso autem vtrumque inuenitur. Quia (vt Damasc. * dicit) est locus temperato & tenuissimo & purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus. Vnde manifestum est, quod paradisus est locus conueniens habitationi humanæ secundum primæ immortalitatis statum.

*q. 97. a. 4.*

*q. 97. a. 4.*

*lib. 2. ort. fid. c. 11. non longe à princ.*

Ad primum ergo dicendum, quod cælum empyreum est supremũ corporalium locorum: & est extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum est locus congruus naturæ angelicæ: quia sicut Aug. * dicit in 3. de Trin. Deus regit creaturam corporalem per spiritualem: Vnde conueniens est quod spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei præsidens. Quantum autem ad secundum, conuenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summa stabilitate. Sic igitur locus beatitudinis congruit angelo secundum naturam suam: vnde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundum suam naturam, cum non præsideat toti corporali creaturæ per modum gubernationis: sed competit ei solum ratione beatitudinis. Vnde non est positus à principio

*lib. 3. c. 4. to. 3.*

pso in cœlo empyreo. Sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis.

Ad secundum dicendum, quod ridiculum est dicere, quod animę aut alicui spirituali substantiæ sit aliquis locus naturalis. Sed per congruentiam quandam aliquis specialis locus creaturę corporali attribuitur. Paradisus enim terrestris erat locus cōgruens homini, & quantum ad animam & quantum ad corpus: in quantum scilicet in anima erat vis præseruandi corpus humanum à corrruptione. Quod non competit aliis animalibus. Et ideo, vt Damasc.* dicit, in paradiso nullum irrationalium habitat. Licet ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc diuinitus adducta ad Adam: & serpens illuc accesserit per operationem diaboli.

*lib. 2. orth. fid. c. 11. non longe à princ.*

Ad tertium dicendum, quod non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum: sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quædam, quam conseruaturus non erat. Per huiusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem: & quid homo peccando amiserit: quamuis, vt dicitur, nunc Enoch & Elias in illlo paradiso habitent.

Ad quartum dicendum, quod illi qui dicunt paradisum esse sub circulo æquinoctiali, opinantur sub circulo illo esse locū temperatissimū propter æqualitatem dierum, & noctium omni tempore. Et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, vt sit apud eos superabundantia frigoris: nec iterum est apud eos (vt dicunt) superabundantia caloris: quia etsi sol pertranseat super eorum capita: non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. Aristot. tamen in libro Meteor.* expresse dicit, quod regio illa est inhabitabilis propter æstum. Quod videtur probabilius: quia terræ, per quas nunquam sol petransit indirectum capitis sunt intemperatæ in calore propter solam vicinitatem solis. Quicquid autem de hoc sit, credendum est paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub æquinoctiali, vel alibi.

*li. 2. Meteor. c. 5. to. 2.*

Art. 3. *Vtrum homo sit positus in paradiso, vt operaretur & custodiret illum?* 498

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod homo non sit positus in paradiso, vt operaretur, & custodiret illum. Quod enim introductum est in pœnam peccati, non fuisset in paradiso in statu innocentiæ. Sed agricultura introducta est in pœnam peccati, vt dicitur Genes. 3. Ergo homo non fuit positus in paradiso, vt operaretur ibi.

¶ 2. Præterea, Custodia non est necessaria, vbi non timetur violentus inuasor. Sed in paradiso nullus timebatur violentus inuasor. Ergo non erat necessarium, vt paradisum custodiret.

¶ 3. Præterea, Si homo positus est in paradiso, vt operaretur, & custodiret ipsum: videtur sequi quod homo factus sit propter paradisum, & non è conuerso. Quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in paradiso, vt operaretur, & custodiret illũ.

SED contra est, quod dicitur Gen. 2. Tulit Dominus Deus hominem, & posuit illum in paradiso voluptatis, vt operaretur, & custodiret illum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Augu-
l. 8. c. 10. stinus dicit 8. super Genes. ad lit. * verbum istud Ge-
to. 3. nesis dupliciter potest intelligi. Vno modo sic, quod Deus posuit hominem in paradiso; vt ipse Deus operaretur, & custodiret hominem? Operaretur, inquam, iustificando ipsum. Cuius operatio si ab homine cesset, continuo obtenebratur: sicut aer obtenebratur si cesset influentia luminis. Vt custodiret vero ab omni corruptione, & malo. Alio modo potest intelligi: vt homo operaretur, & custodiret paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa, sicut post peccatum: sed fuisset iucunda propter experientiam virtutis naturæ. Custodia etiam illa non esset contra inuasorem: sed esset ad hoc, quod homo sibi paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat. Et sic paradisus ordinatur ad bonum hominis, & non è conuerso. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

499 Art. 4. *Vtrum homo factus fuerit in paradiso?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod homo factus fuerit in paradiso. Angelus enim in loco suæ habitationis creatus fuit, scilicet in cælo empyreo. Sed paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ ante peccatum. Ergo videtur quod in paradiso homo debuit fieri.

¶ 2. Præterea, Alia animalia conseruantur in loco suæ generationis, sicut pisces in aquis, & animalia gressibilia in terra, vnde producta sunt. Homo
q. 97. ar. 4. autem conseruatus fuisset in paradiso, vt dictum est.* Ergo in paradiso fieri debuit.

¶ 3. Præterea, Mulier in paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in paradiso.

SED contra est, quod dicitur Genes. 2. Tulit Deus hominem, & posuit eum in paradiso.

RESPONDEO dicendum, quod pradisus fuit locus

locus congruus habitationi humanæ quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Vt ergo hoc gratiæ Dei imputaretur, non humanæ naturæ, Deus hominem extra paradisum fecit, & postea ipsum in paradiso posuit, vt habitaret ibi toto tempore animalis vitæ: postmodum cum spiritualem vitam adeptus esset transferendus in cælum.

Ad primum ergo dicendum, quod cælum empyreum est locus congruus angelis quantum ad eorum naturam. Et ideo ibi sunt creati. Et similiter dicendum ad secundum. Loca enim illa congruunt animalibus secundum suam naturam.

Ad tertium dicendum, quod mulier facta fuit in paradiso, non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii, ex quo corpus eius formabatur quia similiter & filii in paradiso fuissent nati, in quo parentes iam erant positi.

## QVAESTIO CIII.

*De gubernatione rerum in communi, in octo articulos diuisa.*

POstquam præmissum est de creatione rerum, & distinctionem earum, restat nunc tertio considerandum de rerũ gubernatione. Et primo in communi. Secũdo in speciali de effectibus gubernationis.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum mundus ab aliquo gobernetur?
¶ Secundo, quis sit finis gubernationis ipsius.
¶ Tertio, vtrum gubernetur ab vno?
¶ Quarto, de effectibus gubernationis.
¶ Quinto, vtrum omnia diuinę gubernationi subsint?
¶ Sexto, vtrum omnia immediate gubernentur à Deo?
¶ Septimo, vtrum diuina gubernatio cassetur in aliquo?
¶ Octauo, vtrum aliquid diuinæ prouidentiæ contranitatur?

Art. 1. *Vtrum mundus gubernetur ab aliquo?* 500

AD primum sic proceditur. Videtur, quod mundus non gubernetur ab aliquo. Illorum enim est gubernari, quæ mouentur, vel operantur propter finem. Sed res naturales, quæ sunt magna pars mundi, non mouentur, aut operantur propter finem, quæ nõ cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

*1.2.q.91 ar.1. cor. & 2.d.39 q.1.ar.1. & 3.cõt. c.64. & ver.q.5. ar.2. & 3.cor.*

¶ 2. Præterea, Eorum est proprie gubernari, quæ ad aliquid mouentur. Sed mundus non videtur ad

aliquid moueri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

¶ 3. Præterea, Id quod in se habet necessitatem, qua determinatur ad vnum, nō indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quadam necessitate determinantur ad vnum in suis actibus, & motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

SED contra est, quod dicitur Sapien. 14. Tu autem pater gubernas omnia prouidentia. Et Boetius* dicit in libro de consol. O qui perpetua mundum ratione gubernas.

*li. 3. Metro. 9. in princ.*

RESPONDEO dicendum, quod quidam antiqui Philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi. Sed hæc positio ostenditur esse impossibilis ex duobus. Primo quidem ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus prouenire quod melius est, aut semper aut in pluribus. Quod non contingeret, nisi per aliquam prouidentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Vnde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi: sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet, vt ab Aristot.* dictum Tullius introducit in lib. de natura deorum. Secundo autem apparet idem ex consideratione diuinæ bonitatis, per quam res in esse productæ sunt, vt ex supradictis patet.† Cum enim optimi sit optima producere: non conuenit summæ Dei bonitati, quod res productas ad perfectū non perducat. Vltima autem perfectio est vniuscuiusque in consecutione finis. Vnde ad diuinam bonitatem pertinet vt sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat, quod est gubernare.

**Arist. lib 12. Met. text. 52. to. 3.*

*† q. 19. a. 4. & q. 44. a. 1. & 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid mouetur, vel operatur propter finem dupliciter. Vno modo sicut agens seipsum in finem, vt homo, & aliæ creaturæ rationales. Et talium est cognoscere rationem finis, & eorum quæ sunt ad finem *e*. Aliquid autem dicitur operari, vel moueri propter finē, quasi ab aliquo actum, vel directum in finem, sicut sagitta mouetur directa ad signum à sagittante, qui cognoscit finem: non autem sagitta. Vnde sicut motus sagittę ad determinatum finem demōstrat aperte, quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente: ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.

113

Ad secundum dicendum, quod in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia, & aliquid

aliquid ad motum pertinens, vt sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad vtrumque res indiget gubernatione. Quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret: quia ex nihilo est, nisi manu gubernatoris seruaretur, vt infra patebit.* q. 104. artic. 1.

Ad tertium dicendum, quod necessitas naturalis inhærens rebus, quæ determinantur ad vnum: est impressio quædam Dei dirigentis ad finem: sicut necessitas, qua sagitta agitur, vt ad certum signum tendat, est impressio sangittantis, & non sagittæ. Sed in hoc differt: quia id quod creaturæ à Deo recipiunt est earum natura. Quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur præter earum naturam, ad violentiam pertinet. Vnde sicut necessitas violentiæ in motu sagittæ demonstrat sagittantis directionem: ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat diuinæ prouidentiæ gubernationem.

*Art. 2. Vtrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum?* 501

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens. Illud enim est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsa re. Sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quæ est aliquod bonum in ipso. Ergo finis, gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum: sed aliquod bonum in ipsis rebus existens. 1.2.q.1. a.8. & 3. cont c.17. 21. & 27. fin.

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit primo Ethicorum,* quod finium quidam sunt operationes: quidam opera, id est operata. Sed nihil extrinsecum & toto vniuerso potest esse operatum: operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum. li.1.Eth. c.1.to.5.

¶ 3. Præterea, Bonum multitudinis videtur esse ordo, & pax, quæ est tranquillitas ordinis: vt Augustinus dicit 19. de Ciuitate Dei.† Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum. † li.19.de ciu. Dei. c.13.to.5.

SED contra est, quod dicitur Prouerb. 16. Vniuersa propter se operatus est Dominus. Ipse autem est extra totum ordinem vniuersi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

RESPONDEO dicendum, quod cum finis respondeat principio, non potest fieri, vt principio co-

gnito, quid sit, rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum à toto vniuerso, scilicet Deus, vt ex supra dictis patet: * necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. Vnde fini particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare: finis autem vniuersalis rerum omnium est quoddam bonum vniuersale. Bonum autem vniuersale est, quod est per se, & per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis: bonum autem particulare est, quod est participatiuè bonum e. Manifestum est autem, quod in tota vniuersitate creaturarum nullum est bonum, quod non sit paticipatiue bonum. Vnde illud bonum quod est finis totius vniuersi, oportet quod sit extrinsecum à toto vniuerso.

q. 19. ar. 4. & qu. 44. ar. 1. & 2.

234

34

33

Ad primum ergo dicendum, quod bonum aliquod consequimur multipliciter. Vno modo sicut formam in nobis existentem: vt sanitatem, aut scientiam. Alio modo vt aliquid per nos operatum: sicut ædificator consequitur finem, faciendo domum. Alio modo sicut aliquod bonum habitum, vel possessum: vt ille qui emit, consequitur finem, posidendo agrum. Vnde nihil prohibet illud, ad quod perducitur vniuersum, esse quoddam bonum extrinsecum.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de finibus artium. Quarum quædam habent pro finibus operationes ipsas: sicut citharistæ finis est citharizare. Quædam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut ædificatoris finis non est ædificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem, non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum, seu habitum, vel etiam seu repræsentatum: sicut si dicamus, quod Hercules est finis imaginis, quæ fit ad eum repræsentandum. Sic igitur potest dici, quod bonum extrinsecum à toto vniuerso est finis gubernationis rerum, sicut habitum, & repræsentatum: quia ad hoc vnaquæque res tendit, vt participet ipsum, & assimiletur ei quantum potest.

Ad tertium dicendum, quod finis quidem vniuersi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius vniuersi: hoc autem bonum non est vltimus finis: sed ordinatur ad bonum extrinsecum, vt ad vltimum finem: sicut etiam ordo excercitus ordinatur ad ducem, vt dicitur in 12. * Met.

* li. 12. Metaph. tex. 52. to. 3.

5c2

2. d. 1. q. 1 ar. 1. & ar. 2.

Art. 3. *Vtrum mundus gubernetur ab vno?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod mundus non gubernetur ab vno. De causa enim per effectus

effectus iudicamus. Sed in gubernatione rerum apparet, quod res non vniformiter gubernantur, & operantur: quędam enim sunt contingentia, quædam vero ex necessitate, & secundum alias diuersitates. Ergo mundus non gubernatur ab vno.

¶ 2. Præterea, Ea quæ gubernantur ab vno, à se inuicem non dissentiunt, nisi propter imperitiam, aut insipientiam, aut impotentiam gubernantis: quæ à Deo sunt procul. Sed res creatæ se inuicem dissentiunt, & contra se inuicem pugnant, vt in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab vno.

¶ 3. Præterea, In natura semper inuenitur quod melius est. Sed melius est simul esse duos quam vnum, vt dicitur Ecclesiast. 4. Ergo mundus non gubernatur ab vno, sed à pluribus.

SED contra est, quod vnum Deum, & vnum dominum confitemur, secundum illud Apost. 1. ad Cor. 8. Nobis est vnus Deus Pater & Dominus vnus. Quorum vtrumque ad gubernationem pertinet. Nam ad dominum pertinet gubernatio subditorum, & Dei nomen ex prouidentia sumitur, vt supra dictum est. * *q. 13. a. 8.* Ergo mundus gubernatur ab vno.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est dicere, quod mundus ab vno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mũdi sit quod est essentialiter bonum, (quod est optimum e) necesse est quod mundi 53 gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est, quæ fit per vnum. Cuius ratio est: quia gubernatio nihil aliud est, quam directio gubernatorum ad finẽ, qui est aliquod bonum: vnitas autem pertinet ad rationem bonitatis, vt Boetius * probat in tertio de *li. 3. pros. 11.* consol. per hoc, quod sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant vnitatẽ, sine qua esse non possunt. Nam vnumquodque in tantum est, in quantum vnum est. Vnde videmus quod res repugnant suæ diuisioni quantum possunt, & quod dissolutio vnius cuiusque rei prouenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinis gubernantis, est vnitas siue pax: vnitatis autem causa per se est vnum. Manifestum est enim, quod plures multa vnire & concordare non possunt nisi ipsi aliquo modo vniãtur. Illud autem quod est per se vnum, potest esse causa vnitatis conuenientius quam multi vniti. Vnde multitudo melius gubernatur per vnum quam per plures e. Re- 259 linquitur ergo, quod gubernatio mũdi, quæ est optima, sit ab vno gubernãte. Et hoc est quod Philosoph. *li. 12. metaph. in fin.* dicit in 12. Metaph. * Entia nolunt disponi male: nec bonum pluralitas principatuum. Vnus ergo princeps. *li. 10. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod motus est actus mobilis à mouente. Difformitas ergo motuum est ex diuersitate mobilium, quam requirit perfectio
q. 79. ar. 1. & 2. vniuersi, vt supra dictum est *: non ex diuersitate gubernantium.

Ad secundum dicendum, quod contraria etsi dissentiant quantum ad fines proximos: conueniunt tamen quantum ad finem vltimum, prout concluduntur sub vno ordine vniuersi.

Ad tertium dicendum, quod in particularibus bonis duo sunt meliora, quam vnum. Sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

503 Art. 4. *Vtrum effectus gubernationis sit vnus tantum, & non plures?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod effectus gubernationis mundi sit vnus tantum, & non plures. Effectus enim gubernationis esse videtur, id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est vnum, scilicet bonum ordinis: vt in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est vnus effectus.

¶ 2. Præterea, Ab vno natum est vnum tantum procedere. Sed mundus gubernatur ab vno, vt ostensum est.* Ergo & gubernationis effectus est vnus
Ar. præc. tantum.

¶ 3. Præterea, Si effectus gubernationis non est vnus tantum propter vnitatem gubernantis, oportet quod multiplicetur secundum multitudinem gubernatorum: hæc autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

* c. 12. de diuini. no. parum ante med. SED contra est, quod Dionys.* dicit, quod deitas prouidentia, & bonitate perfecta omnia continet, & seipsam implet: gubernatio autem ad prouidentiam pertinet. Ergo gubernationis diuinæ sunt aliqui determinati effectus.

RESPONDEO dicendum, quod effectus cuiuslibet actionis ex fine eius pensari potest. Nam per operationem efficitur: vt pertingatur ad finem. Finis
501 autem gubernationis mundi est bonum essentiale: ad cuius participationem & assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter. Vno modo ex parte ipsius finis: & sic est vnus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis, secundum ea, quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur. Et sic in generali sunt

sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimulatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id, quod Deus bonus est, in quantum creatura est bona. Et quantum ad hoc, quod Deus est aliis causa bonitatis, in quantum vna creatura mouet aliam ad bonitatem. Vnde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conseruatio rerum in bono, & motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari. Et sic sunt nobis innumerabiles.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo vniuersi includit in se & conseruationem rerum diuersarum à Deo institutarum, & motionem earum: quia secundum hæc duo inuenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod vna est melior alia, & secundum quod vna ab alia mouetur.

¶ Ad alia duo patet responsio per ea quæ dicta sunt.* *Incorp. ar*

Art. 5. *Vtrum omnia diuinæ gubernationi subdantur?* 304

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod non omnia diuinæ gubernationi subdantur. Dicitur enim Ecclef. 9. Vidi sub sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium pacem, nec doctorum diuitias, nec artificum gratiam, sed tempus, casumque in omnibus. Quæ autem gubernationi alicuius subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quæ sunt sub sole, non subduntur diuinæ gubernationi. *Sup. q. 22 a. 2. & 3. Et 1. dist. 39. q. 2. a. 1. & 3. cont. c. 1. 64. 94. & 111. & veri. q. 5. a. 2. & 4. Et opus. 3. cap. 124. 131. & 133.*

¶ 2. Præterea, Apost. 1. ad Corinth. 9. dicit, quod non est Deo cura de bobus. Sed vnicuique est cura eorum quæ gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur diuinæ gubernationi.

¶ 3. Præterea, Illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest: cũ habeat dominium sui actus, & per se agat, & non solum agatur ab alio, quod videtur esse eorum quæ gubernantur. Ergo non omnia sunt diuinæ gubernationi subdita.

SED contra est, quod August. dicit 5. de ciuit. Dei,* quod Deus non solum cœlum & terram, nec solum hominem angelum: sed nec exigui & contemptibilis animantis viscera, nec auis pennulam, nec herbæ flosculum, nec arboris folium sine suarum partium conuenientia derelinquit. Omnia ergo eius gubernationi subduntur. *li. 5. c. 11. circa fin.*

RESPONDEO dicendum, quod secundum

eamdem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum, & causam rerum. Quia eiusdem est rem producere, & ei perfectionem dare: quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa, non quidem particularis vnius generis rerum, sed vniuersalis totius entis, vt supra ostensum est. * Vnde sicut nihil potest esse, quod non sit à Deo creatum: ita nihil potest esse, quod eius gubernationi nõ subdatur. Patet etiam hoc idem ex ratione finis. In tantum enim alicuius gubernatio se extendit, in quantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem diuinæ gubernationis est ipsa sua bonitas, vt supra ostensum est. * Vnde cum nihil esse possit quod non ordinetur in diuinam bonitatem, sicut in finem, vt ex supradictis patet: † impossibile est, quod aliquod entium subtrahatur gubernationi diuinæ. Stulta igitur fuit opinio dicentium, quod hæc inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanæ non gubernantur à Deo. Ex quorum persona dicitur Ezech. 9. Dereliquit Dominus terram.

q. 44. a. 1. & 2.

art. præc. & q. 44. art. 4.

† q. 44. a. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod sub sole dicuntur esse ea, quæ secundum motum solis generantur & corrumpuntur. In quibus omnibus casus inuenitur, non ita quod omnia quæ in eis fiunt, sint casualia: sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inueniri potest: & hoc ipsum quod aliquid casuale inuenitur in huiusmodi rebus, demonstrat ea alicuius gubernationi esse subiecta. Nisi enim huiusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maxime quæ non cognoscunt. Et sic non eueniret in eis aliquid præter intentionem, quod facit rationem casus. Vnde ad ostendendum quod casualia secundum ordinem alicuius superioris causæ proueniunt: non dicit simpliciter quod vidit casum esse in omnibus: sed dicit tempus & casum: quia scilicet secundum aliquem ordinem temporis casuales defectus inueniuntur in his rebus.

Ad secundum dicendum, quod gubernatio est quædam mutatio gubernatorum à gubernante. Omnis autem motus est actu mobilis à mouente, vt dicitur in 3. Physic. * Omnis autem actus proportionatur ei cuius est actus. Et sic oportet quod diuersa mobilia diuersimode moueantur, etiam secundum motionem vnius motoris. Sic igitur secundum vnam artem Dei gubernantis res diuersimode gubernantur secundum earum diuersitatem. Quædam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus. Et ista gubernantur à

li. 3. phys. text. 18.

Deo,

Deo, non solum per hoc, quod mouentur ab ipso Deo in eis interius operante: sed etiam per hoc, quod ab eo inducuntur ad bonum, & retrahuntur à malo per præcepta & prohibitiones, præmia & pœnas: hoc autem modo non gubernantur à Deo creaturæ irrationales e. quæ tantum aguntur & non agunt. Cum ergo Apostolus dicit, quod Deo non est cura de bobus, non totaliter subtrahit boues à cura gubernationis diuinæ: sed solum quantum ad modum, qui proprie competit rationali creaturæ. 557

Ad tertium dicendum, quod creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum & voluntatem: quorum vtrumque indiget regi, & perfici ab intellectu & voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari à Deo.

Artic. 6. *Utrum omnia immediate gubernentur à Deo?* 505

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod omnia immediate gubernentur à Deo. Gregor. enim Nyssenus * reprehendit opinionem Platon. qui diuisit prouidentiam in tria. Primam quidem primi Dei, qui prouidet rebus cœlestibus, & vniuersalibus omnibus Secundam vero prouidentiam esse dixit secundorum deorum, qui cælum circumeunt, scilicet respectu eorum, quæ sunt in generatione & corruptione. Tertiam vero prouidentiam dixit quorundam dæmonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quod omnia immediate à Deo gubernentur.

*Sup. q. 22 a. 3. & 3. cont. c. 76 77. 83. & 94. co 1. Et opusc. 3. c. 113.* *lib. 8. & est de prouidentia. c. 3.*

¶ 2. Præterea, Melius est aliquid fieri per vnum quam per multa, si sit possibile: vt dicitur in 8. physic. * Sed Deus potest per ipsum absque mediis caussis omnia gubernare. Ergo videtur quod omnia immediate gubernet.

*lib. 8 physic. tex. 48 tom. 2.*

¶ 3. Præterea, Nihil in Deo est deficiens & imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur, quod mediantibus aliquibus gubernet. Sicut rex terrenus, quia non sufficit ad omnia agenda, nec vbique est præsens in suo regno: propter hoc oportet, quod habeat suæ gubernationis ministros. Ergo Deus immediate omnia gubernat.

SED contra est, quod Augustinus dicit in tertio de Trinit. * Quemadmodum copora grossiora, & inferiora per subtiliora, & potentiora quodam ordine reguntur: ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem: & spiritus vitæ rationalis desertor atque

*lib. 3. c. 4. circ. prin. tom. 3.*

pecca-

peccator per spiritum vitæ rationalem pium & iustum: & ille per ipsum Deum.

RESPONDEO dicendum, quod in gubernatione duo sunt consideranda: scilicet ratio guber-
137 nationis, quæ est ipsa prouidentia: & excutio *e*. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat. Quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quædam mediantibus aliis. Cuius ratio est,
581 quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis *e*, vnumquodque attribuendum est Deo, secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere, vel ratione vel cognitione practica (qualis est ratio gubernationis) in hoc consistit, quod particularia cognoscantur, in quibus est actus. Sicut optimus medicus est, qui non considerat sola vniuersalia, sed qui potest etiam considerare minima particularium. Et idem patet in cæteris. Vnde oportet dicere, quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cum per gabernationem res quæ gubernantur sint ad perfectionem perducendæ: tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio à gubernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio est, quod aliquid in se sit bonum, & etiam sit alii causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, vt quasdam aliarum in gubernando causas instituat. Sicut si aliquis magister discipulos suos, non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

Ad primum ergo dicendum, quod opinio Platonis reprehenditur: quia etiam quantum ad rationem gubernationis posuit Deum non immediate omnia gubernare. Quod patet per hoc, quod diuisit in tria pro-
137 uidentiam, quæ est ratio gubernationis *e*.

Ad secundum dicendum, quod si solus Deus gubernaret: subtraheretur perfectio causalis à rebus. Vnde non totum melius fieret per vnum, quod fit per multa.

Ad tertium dicendum, quod non solum pertinet ad perfectionem regis terreni, quod executorem habeat suæ gubernationis: sed etiam ad regis dignitatem. quia ordine ministrorum potestas regia præclarior redditur.

506 Art. 7. *Vtrum aliquid præter ordinem diuinæ gubernationis contingere possit?*

*Sup. q. 22. a. 2. ad 1. & 2. d. 6. a. 1. ad 3.*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod aliquid præter ordinem diuinæ gubernationis contingere

tingere posſit. Dicit enim Boet.* in 3. de conſol. quod Deus per bonum cuncta diſponit. Si ergo nihil in rebus contingit præter ordinem diuinæ gubernationis, ſequeretur quod nihil eſſet malum rebus. *l.3. proſa.12. ante med.

¶ 2. Præterea, Nihil eſt caſuale quod eueuit ſecundum præordinationem alicuius gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus præter ordinem gubernationis diuinæ, ſequitur quod nihil in rebus ſit fortuitum & caſuale.

¶ 3. Præterea, Ordo diuinæ gubernationis eſt certus & immutabilis: quia eſt ſecundum rationem æternam. Si igitur nihil poſsit contingere in rebus præter ordinem diuinæ gubernationis, ſequitur quod omnia ex neceſsitate eueniant, & nihil ſit in rebus contingens. Quod eſt inconueniens. Poteſt igitur in rebus aliquid contingere præter ordinem gubernationis diuinæ.

SED contra eſt, quod dicitur Heſter 13. Domine Deus rex omnipotens, in ditione tua cuncta ſunt poſita, & non eſt qui poſsit reſiſtere tuæ voluntati.

RESPONDEO dicendum, quod præter ordinem alicuius particularis cauſæ aliquis effectus euenire poteſt: non autem præter ordinem cauſæ vniuerſalis. Cuius ratio eſt, quia præter ordinem particularis cauſæ nihil prouenit, niſi ex aliqua alia cauſa impediente. Quam quidem cauſam neceſſe eſt reducere in primam cauſam vniuerſalem. Sicut indigeſtio contingit præter ordinem virtutis nutritiuæ ex aliquo impedimento, puta ex groſsitie cibi quam neceſſe eſt reducere in aliam cauſam: & ſic vſque ad cauſam primam vniuerſalem. Cum igitur Deus ſit prima cauſa vniuerſalis non vnius generis tantum, ſed vniuerſaliter totius entis e: impoſsibile eſt quod aliquid contingat præter ordinem diuinæ gubernationis. Sed ex hoc ipſo, quod aliquid ex vna parte videtur exire ab ordine diuinæ prouidentiæ, qui conſideratur ſecundum aliquam particularem cauſam: neceſſe eſt quod in eundem ordinem relabatur, ſecundum aliam cauſam. 260

Ad primum ergo dicendum, quod nihil inuenitur in mundo, quod ſit totaliter malum: quia malum ſemper fundatur in bono, vt ſupra oſtenſum eſt.* Et ideo res aliqua dicitur mala per hoc quod exit ab ordine alicuius particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis diuinæ, totaliter nihil eſſet. * q.44. a.3. & quæſt.49. ar.3.

Ad ſecundum dicendum, quod aliqua dicuntur eſſe caſualia in rebus per ordinem ad cauſas particulares,

lares: extra quarum ordinem fiunt Sed quantum ad diuinam prouidentiam pertinet, nihil fit casu in mundo: vt August. dicit in lib. 83. quæst.*

q. 44. cir. med. t. 4. Ad tertium dicendum, quod dicuntur aliqui effectus contingentes per comparationem ad proximas causas, quæ in suis effectibus dificere possunt, non propter hoc quod aliquid fieri posit extra totū ordinem gubernationis diuinæ: quia hoc ipsum quod aliquid contingit præter ordinem causæ proximæ, est ex aliqua causa subiecta gubernationi diuinæ.

507 Art. 8. *Vtrum aliquid poßit reniti contra ordinem gubernationis diuinæ?*

3. cont. c. 64. co. 3. AD Octauum sic proceditur. Videtur, quod aliquid posit reniti contra ordinem gubernationis diuinæ. Dicitur enim Isa. 3. Lingua eorum & adinuentiones eorum contra Dominum.

¶ 2. Præterea, Nullus rex iuste punit eos, qui eius ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur diuinæ ordinationi, nullus iuste puniretur à Deo.

¶ 3. Præterea, quælibet res subiicitur ordini diuinæ gubernationis. Sed vna res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quæ contraniruntur diuinæ gubernationi.

li. 3. prosa 11. à med. SED contra est, quod dicit Boet. * in 3. de consol. Non est aliquid quod summo huic bono vel velit, vel posit obstare. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suauiterque disponit, vt dicitur Sap 8. de diuina sapientia.

RESPONDEO dicendum, quod ordo diuinæ sapientiæ dupliciter potest considerari. Vno modo in generali secundum scilicet quod progreditur à causa gubernatiua totius. Alio modo in speciali, secundū quod progreditur à causa particulari, quæ est executiua diuinæ gubernationis. Primo igitur modo nihil contranititur ordini diuinæ gubernationis. Quod ex duobus patet Primo quidem ex hoc quod ordo diuinæ gubernationis totaliter in bonum tēdit, & vnaquæque res in sua operatione, & conatu non tendit nisi ad bonum: nullus enim respiciens ad malum operatur, vt Dyonis. dicit. Alio modo apparet idem ex hoc, quod sicut supra dictum est, * omnis inclinatio art. 1. huius q. ad 1. arg. alicuius rei vel naturalis vel volūtaria nihil est aliud, quam quædam impresio à primo mouente: sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum, nihil aliud est, quam quædam impresio à sagittante. Vnde omnia, quæ aguntur vel naturaliter, vel voluntarie, quasi propria sponte perueniūt in id ad quod diuinitus

rus ordinantur. Et ideo dicitur Deus omnia disponere suauiter.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur aliqui vel cogitare vel loqui, vel agere contra Deum: non quia totaliter renitantur ordini diuinæ gubernationis: (quia etiam peccantes intēdunt aliquod bonum) sed quia contranituntur cuidam determinato bono: quod est eis conueniens secundum suam naturam aut statum. Et ideo puniuntur iuste à Deo.

Et per hoc patet solutio Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod vna res alteri contra pugnat, ostenditur quod aliquid reniti potest ordini, qui est ex aliqua causa particulari: non autem ordini, qui dependet à causa vniuersali totius.

## QVAESTIO CIV.

*De effectibus diuinæ gubernationis in speciali, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de effectibus diuinæ gubernationis in speciali.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum creaturæ indigeant vt conseruentur in esse à Deo?

¶ Secundo, vtrum conseruentur à Deo immediate?

¶ Tertio, vtrum Deus possit aliquid redigere in nihilum?

¶ Quarto, vtrum aliquid in nihilum redigatur?

### Art. I. *Vtrum creaturæ indigeant, vt à Deo conseruentur?* 508

AD primum sic proceditur. Videtur, quod creaturæ non indigeant, vt à Deo conseruentur in esse. Quod enim non potest non esse, non indiget vt conseruetur in esse: sicut quod non potest abscedere, non indiget, vt conseruetur ne abscedat. Sed quædam creaturæ sunt, quæ secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturæ indigent, vt à Deo conseruentur in esse. Probatio mediæ. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, & oppositum eius impossibile est ei inesse. Sicut necessarium est binarium esse parem, & impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam: quia vnumquodque secundum hoc est ens actu, quod habet formam. Quædam autem creaturæ sunt quæ sunt formæ quædam subsistentes: sicut de angelis dictum est.* Et sic per se inest eis esse: Et eadem ratio est de illis, quorum materia non est in potentia, nisi ad vnam formam, sicut supra dictum est † de corporibus cœlestibus. Huiusmodi ergo

*2.2.q.109.a.2. ad.2. & ar.8.co. & ar.9. ad 1. & 3. con.ca. 65. & 67 ratione 3. & 94.co. 2. & po. q.3.ar. 1. & 10.5. lect.2, co. 4.*

*q.50.a.2. & 5.*

*q 66.a.2*

ergo creaturæ secundum suam naturam ex necessitate sunt,& non possunt non esse. Potentia enim ad non esse non potest fundari, neque in forma, quam per se sequitur esse, neque in materia existente sub forma, quam non potest amittere: cum non sit in potentia ad aliam formam.

¶ 2. Præterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui, vt conseruetur in esse, etiam eius operatione cessante: sicut cessante actione ædificatoris remanet domus, & cessante actione ignis remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suæ creaturæ conferre, quod conseruetur in esse sua operatione cessante.

¶ 3. Præterea, Nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente. Sed tendere ad non esse est innaturale & violentum cuilibet creaturæ: quia quælibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quædam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest, sicut spirituales substantiæ & corpora cœlestia. Ergo huiusmodi creaturæ non possunt tendere in non esse etiam Dei operatione cessante.

¶ 4. Præterea, Si Deus conseruat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur, quod per actionem Dei conseruantis aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur. Non enim per huiusmodi actionem fit ipsum esse creaturæ: quia quod iam est, non fit. Neque iterũ aliquid aliud superadditum: quia vel non continue Deus conseruaret creaturam in esse, vel continue aliquid adderetur creaturæ: quod est inconueniens. Non igitur creaturæ conseruantur in esse à Deo.

SED contra est, quod dicitur Heb. 1. Portans omnia verbo virtutis suæ.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est dicere & secundum fidem & secundum rationem, quod creaturæ conseruantur in esse à Deo.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod aliquid conseruatur ab altero dupliciter. Vno modo indirecte & per accidens: sicut ille dicitur rem conseruare, qui remouet corrumpens: puta si aliquis puerũ custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conseruare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conseruare, sed non omnia: quia quædam sunt quæ non habent corrumpentia, quæ necesse sit remouere ad rei con-

serua-

seruationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conseruare per se directe: quando scilicet illud quod conseruatur, dependet à conseruante, vt sine eo esse non posit. Et hoc modo omnes creaturæ indigent diuina conseruatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturæ à Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigeretur, nisi operatione diuinæ virtutis conseruarentur in esse: sicut Gregorius * dicit. Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet à sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est, quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, & non directe secundum esse eius. Quod quidem conuenit & in artificialibus & in rebus naturalibus: ædificator enim est causa domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad esse eius: manifestum est enim, quod esse domus consequitur formam eius. Forma autem domus est compositio & ordo, quæ quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem actiuã, scilicet ignis: ita ædificator facit domnm adhibendo cœmentum, lapides, & ligna, quæ sunt susceptiua & conseruatiua talis compositionis & ordinis. Vnde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione ædificatoris, & simili ratione est considerandum in rebus naturalibus. Quia si aliquod agens non est causa formæ inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam: sed erit causa effectus secundum fieri tantum. Manifestum est autem, quod si aliqua duo sunt eiusdem speciei, vnum non potest esse per se causa formę alterius in quantum est talis forma (quia sic esset causa formæ propriæ, cum sit eadem ratio vtriusque) sed potest esse causa huiusmodi formæ secundum quod est in materia, id est, quod hæc materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causa secundum fieri: sicut cum homo generat hominem, & ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem, secundum quam est in agente: tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis, secundum eandem rationem, secundum quam est in agente; sicut patet in omnibus agentibus, quæ non agunt simile secundum speciem, sicut cœlestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem.

* *l. 16. moral. c. 18. parum à medio.*

ciem. Et tale agens potest esse causa formæ secun-
dum rationem talis formæ, & non solum secundum
quod acquiritur in hac materia: & ideo est causa
non solum fiendi, sed essendi. Sicut igitur fieri rei
non potest remanere cessante actione agentis, quod
est causa effectus secundum fieri, ita nec esse rei po-
test remanere cessante actione agentis, quod est causa
effectus non solum secundum fieri, sed etiam se-
cundum esse. Et hæc est ratio, quare aqua calefacta
a retinet calorem cessante actione ignis *e*: non autem
343 remanet aer illuminatus, nec ad momentum cessante
actione solis: quia scilicet materia aquæ susceptiua
est caloris ignis secundum eandem rationem, quæ est
in igne. Vnde si perfecte perducatur ad formam ignis,
retinebit calorem semper. Si autem imperfecte parti-
cipet aliquid de forma ignis secundum quandam in-
choationem, calor non semper remanebit, sed ad
343 tempus, propter debilem participationem principii
a caloris *e*. Aer autem nullo modo est natus recipere
lumen secundum eandem rationem secundum quam
est in sole: vt scilicet recipiat formam solis, quæ est
principium luminis. Et ideo quia non habet radicem
in aere, statim cessat lumen cessante actione solis.
39 Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut
aer ad solem illuminantem *e*. Sicut enim sol est lu-
cens per suam naturam, aer autem fit luminosus
participando lumen à sole, non tamen participando
17 naturam solis: ita solus Deus est ens per essentiam
suam, quia eius essentia est suum esse *e*. Omnis au-
tem creaturea est ens participatiue, non quod sua es-
sentia sit eius esse. Et ideo Augustinus * dicit 4. su-
per Genes. ad lit. Virtus Dei ab eis, quæ creata sunt
regendis si cessaret aliquando, simul & illorum cessa-
ret species: omnisque natura concideret. Et in 8. eius-
dem lib. dicit, * quod sicut aer præsente lumine fit
lucidus, sic homo Deo sibi præsente illuminatur, ab-
sente autem continuo tenebratur.

*lib. 4. cap. 12. circa prin. to. 3.*

*lib. 8. sup. Genes. ad lit. c. 12. cir. med. to. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod esse per se con-
sequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu
Dei: sicut lumen sequitur diaphanum aeris supposito
influxu solis. Vnde potentia ad non esse in spiritua-
46 libus creaturis & corporibus cœlestibus, magis est in
Deo. qui potest subtrahere suum influxum, quam in
forma, vel in materia talium creaturarum *e*.

Ad secundum dicendum, quod Deus non potest
communicare alicui creaturæ, vt conseruetur in
esse sua actione cessante: sicut non potest ei com-
municare, quod non sit causa illius. In tantum enim
indiget

indiget creatura conseruari à Deo, in quantum esse effectus dependet à causa essendi. Vnde non est simile de agente, quod non est causa essendi, sed fieri tantum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de conseruatione, quæ est per remotionem corrumpentis, qua non indigent omnes creaturæ, vt dictum est. * *in corp. art.*

Ad quartum dicendum, quod conseruatio rerum à Deo non est per aliquam nouam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse e. Quæ quidem 509 actio est sine motu & tempore: sicut etiam conseruatio luminis in aere est per continuatum influxum à sole.

Art. 2. *Vtrum Deus immediate omnem creaturam conseruet.* 509

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus immediate omnem creaturam conseruet. Eadem enim actione Deus est conseruator rerum, qua & creator: vt dictum est. * Sed Deus immediate est *art. præc.* creator omnium, Ergo immediate est etiam conseruator.

¶ 2. Præterea, Vnaquæque res magis est proxima sibi, quam rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturæ quod conseruet seipsam. Ergo multo minus potest ei communicari, quod conseruet aliam. Ergo Deus omnia conseruat absque aliqua alia media causa conseruante.

¶ 3. Præterea, Effectus conseruatur in esse ab eo quod est causa eius, non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse, Sed omnes causæ creatæ, vt videtur, non sunt causæ suorum effectuum, nisi secundum fieri. Non sunt enim causæ, nisi mouendo, vt supra habitum est. * Ergo non sunt causæ conser- *art. præc.* uantes suos effectus in esse.

SED contra est, quod per idem conseruatur res per quod habet esse, Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conseruat mediantibus aliquibus causis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, * dupliciter aliquid rem aliquam in esse conser- *art. præc.* uat. Vno modo indirecte & per accidēs, per hoc quod remouet, vel impedit actionem corrumpentis. Alio modo directe & per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut à causa dependet esse effectus. Vtroque autem modo aliqua res creata inuenitur esse alterius conseruatiua. Manifestum est enim, quod etiam in rebus corporalibus multa sunt, quæ impediunt actio-

nes corrumpentium: & per hoc dicuntur rerum conseruatiua. Sicut sal impedit carnes à putrefactione: & simile est in multis aliis. Inuenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cùm enim sunt multæ causæ ordinatæ, necesse est quod effectus dependeat primo quidem & principaliter à causa prima, secundario vero ab omnibus causis mediis: Et ideo principaliter qnidem prima causa est effectus conseruatiua, secundario vero omnes mediæ causæ: & tanto magis, quanto causa fuerit altior, & primæ causæ proximior. Vnde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conseruatio & permanentia rerum: sicut Philosophus dicit * 12. Metaphysic. quod primus motus, scilicet diuinus, est causa continuitatis generationis. Secundus autem motus, qui est per zodiacum est causa diuersitatis, quæ est secundum generationem, & corruptionem. Et similiter astrologi attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas & permanentes, Sic igitur dicendum est, quod Deus conseruat res quasdam in esse mediantibus aliquibus causis.

li. 12. metaph. te. 14.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus immediate omnia creauit: sed in ipsa rerum reparatione ordinem in rebus instituit, vt quædam ab aliis dependerent, perquas secundario conseruarentur in esse: præsupposita tamen principali conseruatione, quæ est ab ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum propria causa sit conseruatiua effectus ab ea dependentis, sicut nulli effectui præstari potest, quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei præstari, quod sit causa alterius: ita etiam nulli effectui præstari potest, quod sit sui ipsius conseruatiuus e: potest tamen ei præstari, quod sit conseruatiuus alterius.

256

Ad tertium dicendum, quod nulla creatura potest esse causa alterius, quantum ad hoc quod acquirat nouam formam, vel dispositionem, nisi per modum alicuius mutationis: quia semper agit præsupposito
249 aliquo subiecto e. Sed postquam formam, vel dispositionem induxit in effectum, absque alia immutatione effectus, hujusmodi formam vel dispositionem conseruat. Sicut in aere prout illuminatur de nouo, intelligitur quædam mutatio, sed conseruatio luminis est absque aeris immutatione ex sola præsentia illuminantis.

Art. 3.

Art. 4. *Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere?* 510

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus non posit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim August.* in lib. 83. q. quod Deus non est causa tendendi in non esse. Hoc autem contingeret si aliquam creaturam redigerret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

*ver. 7. 5. a. 1. ad 6. & po. q. 5 ar. 3. & 4. & quol. 4 q. 1. ar. 1.*

¶ 2. Præterea, Deus est causa rerum vt sint, per suam bonitatem: quia vt August. † dicit in libro de Doct. Christ. in quantum Deus bonus est, sumus. Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere, vt res non sint. Quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

**. q. 21. in medio. † lib. 1. de doctrin. Christ. c. 31. to. 3.*

¶ 3. Præterea, Si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse, quia omnis actio terminatur ad aliquod ens. Vnde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio vnius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

SED contra est, quod dicitur Ierem. 10. Corripe me Domine, verum tamen in iudicio, & non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.

RESPONDEO dicendum, quod quidam posuerunt, quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturæ. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere, sicut non potest à sua natura mutari. Sed [sicut supra est habitum *] hæc positio est falsa, & à fide catholica penitus aliena, quæ confitetur Deum res libera voluntate produxisse in esse, secundum illud Psal. Omnia quæcumque voluit Dominus, fecit. Hoc igitur quod Deus creaturæ esse communicat, Dei voluntate dependet: nec aliter res in esse conseruat, nisi in quantum eis continue influit esse, vt dictum est.* Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, & sic eas non facere: ita postquam iam factæ sunt, potest eis non influere esse, & sic esse desinerent: quod est eas in nihilum redigere.

** q. 19. a. 4. * art. 1. & 2. huius quæst.*

Ad primum ergo dicendum, quod non esse non causam habet per se: quia nihil potest esse causa nisi in quantum est ens. Ens autem per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse. Sed hoc habet creatura ex seipsa, in quantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem à rebus.

Ad

Ad secundum dicendum, quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturæ e (quia diuina bonitas non dependet ex rebus creatis) sed per liberam voluntatem. Vnde sicut potuit sine præiudicio bonitatis suæ res non producere in esse, ita absque detrimento suæ bonitatis potest res in esse non conseruare.

Ad tertium dicendum, quod si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc, quod ab agendo cessaret.

511 Art. 4. *Vtrum aliquid in nihilum redigatur?*

1. d. 8. q. 9. ar. 2. co. & pot. q. 5. a. 9. ad 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod aliquid in nihilum redigatur. Finis enim respondet principio. Sed à principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur, vt nihil sit nisi Deus. Et ita creaturæ in nihilum redigentur.

¶ 2. Præterea, Omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum. Vnde in 8. physic. * Probatur quod potentia finita non potest mouere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum. Et ita quandoque in nihilum redigetur. (tex. 78. tom. 2.)

¶ 3. Præterea, Formæ & accidentia non habent materiam partem sui, sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

SED contra est, quod dicitur Ecclesiast. 3. Didici quod omnia opera, quæ fecit Deus, perseuerant in æternum.

RESPONDEO dicendum, quod eorum, quæ à Deo fiunt circa creaturam, quædam proueniunt secundum naturalem cursum rerum, quædam vero miraculose operatur preter ordinem naturalẽ creaturis inditum: vt infra dicetur. * Quæ autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis. Quæ vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiæ manifestationem: secundum illud Apost. 1. ad Cor. 12. Vnicuique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem. Et postmodum inter cætera subdit de miraculorum operatione. (q. seq. a. 6.)

Creaturarũ autem naturæ hoc demonstrant, vt nulla earum in nihilum redigatur. Quia vel sunt immateriales: & sic in eis non est potentia ad non esse. Vel sunt materiales: & sic saltem remanent semper secundum materiam, quæ incorruptibilis est e, vtpote subiectum existens generationis & corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum, non pertinet ad gratiæ manifestationem: cum magis per hoc diuina potentia & bonitas ostendatur, quod res in esse conseruat.

335

seruat. Vnde simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod res in esse productæ sunt, postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis: sed quod in nihilum redigerentur, huiusmodi manifestationem impediret: cum Dei potentia in hoc maxima ostendatur, quod res in esse conseruat: secundum illud Apostol. Hebr. 1. Portans omnia verbo virtutis suæ.

Ad secundum dicendum, quod potentia creaturæ ad essendum est receptiua tantum: sed potentia actiua est ipsius Dei, à quo est influxus essendi. Vnde quod res in infinitũ durent, sequitur infinitatem diuinæ virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum impediri possunt, ne percipiant influxum essendi, qui est ab eo, ex aliquo contrario agente: cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quæ non habent contrarium, quamuis habeant finitam virtutem, perseuerant in æternum.

Ad tertium dicendum, quod formæ & accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant: sed quodlibet eorum est aliquid entis. Sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est e. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur: non quia aliqua pars eorum remanet, sed ramanet in potentia materiæ, vel subiecti. 241 452

## QVAESTIO CV.

*De mutatione creaturarum à Deo, in octo articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de secundo effectu gubernationis diuinæ, qui est mutatio creaturarum à Deo. Et primo, de mutatione creaturarum. Secundo, de mutatione vnius creaturæ ab alia.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo quæritur, vtrum Deus immediate posit mouere materiam ad formam?

¶ Secundo, vtrum immediate posit mouere aliquod corpus?

¶ Tertio, vtrum posit mouere intellectum?

¶ Quarto, vtrum posit mouere voluntatem?

¶ Quinto, vtrum Deus operetur in omni operante?

¶ Sexto, vtrum posit aliquid facere præter ordinem rebus inditum?

¶ Septimo, vtrum omnia, quæ sic Deus facit, sint miracula?

¶ Octauo, de diuersitate miraculorum.

512 Art. 1. *Vtrum Deus possit immediate mouere materiam ad formam?*

*inf. q. 110. a. 2. cor.* AD primum sic proceditur. Videtur, quod Deus non possit immediate mouere materiam ad formam. Sicut enim probat *Philos. in 7. metaph. formam in hac materia nihil facere potest, nisi forma quæ est in materia: quia simile facit sibi simile in materia. Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia. *li. 7. met. te. 28. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, Si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet nisi determinetur ad vnum per aliquid aliud: vt enim in 3. de ani. dicitur, * vniuersalis opinio non mouet, nisi mediante aliqua particulari apprehensione. Sed virtus diuina est vniuersalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam, nisi mediante aliquo particulari agente. *lib. 3. te. 58. to. 2.*

¶ 3. Præterea, Sicut esse commune dependet à prima causa vniuersali: ita esse determinatum dependet à determinatis causis particularibus, vt supra habitum est.* Sed determinatum esse alicuius rei est per propriam eius formam. Ergo propriæ rerum formæ non producuntur à Deo, nisi mediantibus causis particularibus. *q. 19. a. 4*

SED contra est, quod dicitur Genes. 2. Formauit Deus hominem de limo terræ.

RESPONDEO dicendum, quod Deus immediate potest mouere materiam ad formam, quia ens in potentia passiua reduci potest in actum à potentia actiua, quæ eam sub sua potestate continet. Cum igitur materia contineatur sub potestate diuina, vtpote à Deo producta, potest reduci in actum per diuinam potentiam. Et hoc est moueri materiam ad formam: quia forma nihil aliud est, quam actus materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus aliquis inuenitur assimilari causæ agenti dupliciter *e*. Vno modo secundum eandem speciem, vt homo generatur ab homine, & ignis ab igne. Alio modo secundum virtualem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa. Et sic animalia ex putrefactione generata, & plantæ & corpora mineralia assimilantur soli & stellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causæ agenti similatur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis.

agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam & materiam, vt supra habitum est. * Vnde compositum quod generatur, similatur Deo secundum virtualem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Vnde sicut compositum generans potest mouere materiam ad formam, generando compositum sibi simile: ita & Deus. Non autem aliqua alia forma non in materia existens, quia materia non continetur in virtute alterius substantiæ separatæ. Et ideo dæmones & angeli operantur circa hæc visibilia: non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina *e*. q. 44. a. 1. & 2. b 364

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturæ. Sed quia agit per voluntatem & intellectum *e*, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, & non solum vniuersales: inde est, quod potest determinate hanc vel illam formam materiæ imprimere. 510

Ad tertium dicendum, hoc ipsum quod causæ secundæ ordinantur ad determinatos effectus, est illis à Deo. Vnde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum sine quocumque alio.

Art. 3. *Vtrum Deus possit immediate mouere aliquod corpus?* 513

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus non possit immediate mouere aliquod corpus. Cum enim mouens & motum oporteat esse simul, vt probatur in 7. Physic. oportet esse contractum quemdam mouentis & moti. Sed non potest esse contractus Dei, & corporis alicuius. Dicit enim Dionys. in * 1. cap. de diu. nom. quod Dei non est aliquis tactus. Ergo Deus non potest immediate mouere aliquod corpus. *opusc. 10. ar. 1. & 5.* *c. 2. à medio illius.*

¶ 2. Præterea, Deus est mouens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Mouet igitur Deus sicut desideratum, & apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus nec virtus corporis. Ergo Deus non potest mouere aliquod corpus immediate.

¶ 3. Præterea, Philosophus probat in 8. * physic. quod potentia infinita mouet in instanti. Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moueri: quia cum omnis motus sit inter opposita, sequeretur quod duo opposita simul inessent eidem, quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediate moueri à potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, vt supra *lib. 8. phys. te. 79. tom. 2.*

q 25.a.2. habitum est. * Ergo Deus non potest immediate mouere aliquod corpus.

SED contra, Opera sex dierum Deus fecit immediate, in quibus continetur motus corporum, vt patet per hoc quod dicitur Genes. 1. Congregentur aquæ in locum vnum. Ergo Deus immediate potest mouere corpus.

RESPONDEO dicendum, quod erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus, qui fiunt per quamcumque causam creatam. Vnde cum corpora moueantur immediate à causis creatis, nulli debet venire in dubium, quin Deus possit mouere immediate quodcumque corpus. Et hoc quidem consequens est ad ea,
art.1. huius quæst. quæ supra dicta sunt.* Nam omnis motus corporis cuiuscumque, vel consequitur formam aliquam, sicut motus localis grauium & leuium consequitur formam, quæ datur à generante, ratione cuius generans
b dicitur mouens e: vel est via ad formam aliquam,
111 sicut calefactio est via ad formam ignis. Eiusdem au-
312 tem est imprimere formam, & disponere ad formam, & dare motum consequentem formam. Ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit, & sursum mouet. Cum igitur Deus possit immediate
512 formam materiæ imprimere e: consequens est, vt possit secundum quemcumque motum, corpus quodcumque mouere.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est tactus, scilicet corporalis, sicut duo corpora se tan-
353 gunt e: & virtualis, sicut dicitur quod contristans
362 tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum, Deus, cum sit incorporeus, nec tangit, nec tangitur: secundum autem virtualem contactum tangit quidem mouendo creaturas, sed non tangitur: quia nullius creaturæ virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellegit Dionys. quod non est est tactus Dei, vt scilicet tangatur.

Ad secundum dicendum, quod mouet Deus sicut desideratum, & intellectum. Sed non oportet quod semper moueat, sicut desideratum, & intellectum ab eo quod mouetur: sed sicut desideratum & motum à seipso, quia omnia operatur propter suam bo-
* lib. 8. nitatem.
phy. te. Ad tertium dicendum, quod Philosophus in 8.*
78.79.& physic. intendit probare, quod virtus primi motoris
80.102. non sit virtus in magnitudine, tali ratione, Virtus
c primi motoris est virtus infinita. Quod probat per
151 hoc, quod potest mouere tempore infinito e: virtus autem

autē infinita si esset in aliqua magnitudine, moueret in non tempore: quod est impossibile. Ergo oportet, quod infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet, quod corpus moueri in non tempore, non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cuius ratio est, quia omnis virtus, quæ est in magnitudine, mouet secundum se totam cum moueat per necessitatem naturæ. Potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quanto autem maior est potentia mouentis, tanto est maior velocitas motus. Cum igitur potentia finita moueat tempore determinato, sequitur quod potentia infinita non moueat in aliquo tempore: quia cuiuscumque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio. Sed virtus, quæ non est in magnitudine, est virtus alicuius intelligentis, qui operatur in effectibus, secundum quod eis conuenit. Et ideo cum corpori non possit esse conueniens moueri in non tempore, non sequitur quod moueat in non tempore.

Art. 3. *Vtrum Deus moueat immediate intellectum creatum?* 524

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus non moueat immediate intellectum creatum. Actio enim intellectus est ab eo in quo est. Non enim transit in exteriorem materiam, vt dicitur in 9. metaph.* Actio autem eius quod mouetur ab alio, non *lib. 9. tex.* est ab eo in quo est, sed à mouente. Non ergo intel- *16. to. 3.* lectus mouetur ab alio. Et ita videtur, quod Deus possit mouere intellectum.

¶ 2. Præterea, Illud quod habet in se sufficiens principium sui motus, non mouetur ab alio. Sed motus intellectus est ipsum intelligere eius: sicut dicitur, quod intelligere vel sentire est motus quidam, secundum Philosophum in 3. *de anima, Sufficiens *lib. 3. de* autem principium intelligendi est lumen intelligibi- *an. tex.* le inditum intellectui. Ergo non mouetur ab alio. *28. to. 2.*

¶ 3. Præterea, Sicut sensus mouetur à sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis à nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest mouere nostrum intellectum.

SED contra, Docens mouet intellectum addiscentis. Sed Deus docet hominem scientiam, sicut dicitur in Psalm. Ergo Deus mouet intellectum hominis.

RESPONDEO dicendum, quod sicut in motibus corporalibus mouens dicitur, quod dat formam, quæ est principium motus: ita dicitur mouere intel-

lectum, quod causat formam, quæ est principium intellectualis operationis, quæ dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente. Vnum scilicet, quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia. Aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectæ. Dicitur ergo aliquid mouere intellectum, siue det intelligenti virtutem ad intelligendum, siue imprimat ei similitudinem rei intellectæ. Vtroque autem modo Deus mouet intellectum creatum. Ipse enim est ipsum primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit primum intelligens. Vnde cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur, sequitur quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter cum ipse sit primum ens, & omnia entia præexistant in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum eius. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, & ab eo deriuantur
384 in alios intellectus, vt actu intelligant: sic etiam deriuantur in creaturas, vt subsistant *e*. Sic igitur Deus mouet intellectum in quantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem, vel superadditam, & in quantum imprimit ei species intelligibiles: & vtrumque tenet, & conseruat in esse.

** q. 56. a. 3.* Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu, in quo est sicut à
*† q. 12. a. 2.* causa secunda, sed à Deo sicut à causa prima. Ab ipso enim datur intelligenti, quod intelligere possit.

Ad secundum dicendum, quod lumen intellectuale
515 simul cum similitudine rei intellectæ est sufficiens
*inf. q. 111. a. 2.* principium intelligendi: secundarium tamen, & ab ipso primo principio dependens.

*& q. 115. art. 4. & 12. q. 9. a. 6. & q. 80. art. 1. & 2. d. 15 q. 1. a. 3. & contra G. 88. 89. 91. & 92. principio & verit. q. 22. a. 9.*

Ad tertium dicendum, quod intelligibile mouet intellectum nostrum, in quantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines, quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, vt supra habitum est. * Vnde mouet intellectum creatum, cum tamen non sit ei intelligibilis: vt dictum † est.

*Art. 4. Vtrum Deus possit mouere voluntatem creatam?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Deus non possit mouere voluntatem creatam. Omne enim quod mouetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas

luntas non potest cogi. Ergo non mouetur ab alio extrinseco. Et ita non potest moueri à Deo.

¶ 2. Præterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moueret. Nam voluntatem moueri est ex se moueri, & non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem mouere.

¶ 3. Præterea, Motus magis attribuitur mouenti quam mobili. Vnde homicidium non attribuitur lapidi, sed proiicienti. Si igitur Deus moueat voluntatem, sequitur quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum, vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus mouet voluntatem.

SED contra est, quod dicitur Philip. 2. Deus est qui operatur in nobis velle & perficere.

RESPONDEO dicendum, quod sicut intellectus, vt dictum est, * mouetur ab obiecto, & ab eo qui dedit virtutem intelligendi: ita voluntas mouetur ab obiecto, quod est bonum, & ab eo qui causat virtutem volendi. Potest autem voluntas moueri, sicut ab obiecto, à quocumque bono: non tamen sufficienter & efficaciter nisi à Deo. Non enim sufficienter aliquid potest mouere aliquod mobile, nisi virtus actiua mouentis excedat, vel saltem adæquet, virtutem passiuam mobilis. Virtus autem passiua voluntatis se extendit ad bonum in vniuersali. Est enim eius obiectum bonum vniuersale, sicut & intellectus obiectum est ens vniuersale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum, solus autem Deus est bonum vniuersale. Vnde ipse solus implet voluntatem, & sufficienter eam mouet vt obiectum *e*. Similiter autem & virtus volendi à solo Deo causatur. Velle autem nihil aliud est, quam inclinatio quædam in obiectum voluntatis, quod est bonum vniuersale. Inclinare autem bonum vniuersale est primi mouentis, cui proportionatur vltimus finis: sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune, est eius qui præest multitudini. Vnde vtroque modo proprium est Dei mouere voluntatem, sed maxime secundo modo, interius eam inclinando.

*art. præc.*

521.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod mouetur ab altero, dicitur cogi, si moueatur contra inclinationem propriam: sed si moueatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi. Sicut graue cum mouetur deorsum à generante, non cogitur. Sic igitur Deus mouendo voluntatem, non cogit ipsam: quia dat ei eius propriam inclinationem *e*.

*e* 412.

Ad secundum dicendum, quod moueri voluntarie est moueri ex se, id est, à principio intrinseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moueri ex se, non repugnat ei quod mouetur ab alio.

Ad tertium dicendum, quod si voluntas ita moueretur ab alio, quod ex se nullatenus moueretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum, vel demeritum. Sed quia per hoc, quod mouetur ab alio, non excluditur quin moueatur ex se, vt dictum est*: ideo per consequens non tollitur ratio meriti, vel demeriti.

*In solut. ad præc. arg.*

516

Art. 5. *Vtrum Deus operetur in omni operante?*

*3. con. c. 66. & 67. & lib. 4. c. 44. co. 2. & opusc. 3. c. 131. fi. & 145.*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod Deus non operetur in omni operante. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset, quod agens creatum, aliquid operaretur.

¶ 2. Præterea, Vna operatio non potest esse simul à duobus operantibus, sicut nec vnus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturæ est à Deo in creatura operante, non potest esse simul à creatura. Et ita nulla creatura aliquid operatur.

¶ 3. Præterea, Faciens dicitur esse causa operationis facti, in quantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit in quantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est à principio, quando rem facit. Ergo videtur, quod vlterius nõ operetur in creatura operante.

SED contra est, quod dicitur. Isa. 26. Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine.

RESPONDEO dicendum, quod Deum operari in quolibet operante, aliqui intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur: puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne. Et similiter de omnibus aliis. Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causæ & causati à rebus creatis, quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est, quod suo effectui dat virtutem agendi. Secundo, quia virtutes operatiuæ, quæ in rebus inueniuntur, frustra essent rebus attributæ, si per eas nihil operarentur: quinimmo omnes res creatæ viderentur quodammodo esse frustra, si propria oeratione destituerentur: cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum

fectum est propter pefectius. Sicut igitur materia est propter formam, ita forma quæ est actus primus, est propter suam operationem, quæ est actus secundus. Et si operatio est finis rei creatæ. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res propriam habeant operationem.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod cum sint causarum quatuor genera: materia non est principium actionis, sed se habet vt subiectum recipiens actionis effectum. Finis vero & agens & forma se habent vt actionis principium, sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui mouet agentem. Secundo vero agens. Tertio autem forma eius quod ab agente applicatur ad agendum, Quamuis & ipsum agens per formam suam agat, vt patet in artificialibus. Artifex enim mouetur ad agendum à fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; & applicat ad actionem securim, quæ incidit per suum acumen. Sic igitur secundum hæc tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum, vel apparens: nihil autem est, vel apparet bonum nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus: sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa, vt finis.

Similiter considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens mouet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei. Et ita ipse est causa omnium actionum agentium. Tertio considerandum est, quod Deus mouet non solum res ad operandum, quasi applicando formas & virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum qui tamen interdum formam securi non tribuit: sed etiam dat formam creaturis agentibus, & eas tenet in esse. Vnde non solum est causa actionum in quantum dat formam, quæ est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus grauium & leuium: sed etiam sicut conseruans formas, & virtutes rerum: provt sol dicitur causa manifestationis colorum, in quantum dat & conseruat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, & tanto magis quanto consideratur vt prior & vniuersalior; & ipse Deus est proprie causa ipsius esse vniuersalis in rebus omnibus, quod intra omnia est magis intimum rebus e: sequitur quod Deus in omni-

bus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturæ Deo attribuuntur, quasi operanti in natura, secundum illud Iob. 1 c. Pelle, & carnibus vestisti me, ossibus & neruis compegisti me.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus sufficienter operatur in nobis ad modum primi agentis. Nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Ad secundum dicendum, quod vna actio non procedit à duobus agentibus vnius ordinis. Sed nihil prohibet quin vna & eadem actio procedat à primo, & secundo agente.

Ad tertium dicendum, quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conseruat eas in esse, & applicat eas ad agendum, & est finis omnium actionum,
*In cor. a.* vt dictum * est.

517 *Art. 6. Vtrum Deus possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum?*

*1. q. 43.* AD sextum sic proceditur. Videtur, quod Deus
*a. 2. co. &* non possit facere aliquid præter ordinem rebus
*3. cont. c.* inditum. Dicit enim August. * 26. contra Faustum,
*98. 99. &* Deus conditor & creator omnium naturarum nihil
*101. &* contra naturam facit. Sed hoc videtur esse contra
*po. q. 6. a.* naturam, quod est præter ordinem naturaliter re-
*1. & opu.* bus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid
*3. c. 138.* præter ordinem rebus inditum.

*& opus.* ¶ 2. Præterea, Sicut ordo iustitiæ est à Deo: ita
*10. a. 1 &* & ordo naturæ. Sed Deus non potest facere aliquid
*17.* præter ordinem iustitiæ. Faceret enim tunc aliquid
** c. 3. an-* iniustum. Ergo non potest facere aliquid præter or-
*te med. 1.* dinem naturæ.
*6.*

¶ 3. Præterea. Ordinem naturæ Deus instituit. Si igitur præter ordinem naturæ Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis: quod est inconueniens.

*lib. 26.* SED contra est, quod Augustinus dicit 26 * con-
*cont. Fau.* tra Faustum, quod Deus aliquando aliquid facit con-
*c. 3. à. me-* tra solitum cursum naturæ.
*dio 10. 6.*

RESPONDEO dicendum, quod à qualibet causa deriuatur aliquis ordo in suos effectus: cum quælibet causa habeat rationem principii. Et ideo secundum multiplicationem causarum multiplicantur & ordines, quorum vnus continetur sub altero, sicut & causa continetur sub causa. Vnde causa superior non continetur sub ordine causæ inferioris, sed è cõuerso. Cuius exemplum apparet in rebus humanis. Nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui cõtinetur sub ordine ciuitatis, qui procedit à ciuitatis rectore: cum & hic cõtineatur sub ordine regis, à quo

tantum

totum regnum ordinatur. Si ergo ordo rerum consideretur, prout dependet à prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest. Sic enim si faceret, faceret contra suam præscientiam. Si vero consideretur rerum ordo, prout dependet à qualibet secũdarum causarum, sic Deus potest facere præter ordinem rerum: quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subiicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim & alium ordinem rerum instituere. Vnde & potest præter hunc ordinem institutum agere cum voluerit, puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causæ secundæ non se extendunt. Vnde & August. * dicit 26. contra Faustum, quod Deus contra solitum cursum naturę facit, sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit. 52 *c. citato. arg. sed contra.* 5

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere. Vno modo per actionem agentis, qui inclinationem naturalem non dedit. Sicut cum homo mouet corpus graue sursum, quod non habet ab eo, vt moueatur deorsum. Et hoc est contra naturam. Alio modo per actionem illius agentis, à quo dependet actio naturalis. Et hoc non est contra naturam: vt patet in fluxu & refluxu maris, qui non est contra nuturam: quamuis sit præter motum naturalem aquæ, quæ mouetur deorsum. Est enim ex impressione cœlestis corporis, à quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cum igitur naturæ ordo sit à Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Vnde Augustinus * dicit 26. contra Faustum, quod id est cuilibet rei naturale, quod ille fecerit: à quo est omnis modus, numerus, & ordo naturæ.] *l. 26. cont. Faust. c. 3. ante mediũ. to. 6.*

Ad secundum dicendum, quod ordo iustitiæ est secundum ralationem ad causam primam, quæ est regula omnis iustitiæ. Et ideo præter hunc ordinem Deus nihil facere potest.

Ad tertium dicendum, quod Deus sic rebus certum ordinem indidit: vt tamen sibi reseruaret quod ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Vnde cum per hunc ordinem agit, non mutatur. 518

*P. e. q. 6. a. 1. & 2. d. 18. q. 1. a. 3. & 3. conc. c. 101. & 102.*

*Art 7. Vtrum omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula?*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod non omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem

rerum, ſunt miracula. Creatio enim mundi & etiam animarum, & iuſtificatio impij fiunt à Deo præter ordinem naturalem. Non enim fiunt per actionem alicuius cauſæ naturalis. Et tamen hæc miracula non dicuntur. Ergo non omnia quæ facit Deus præter ordinem naturalem rerum, ſunt miracula.

¶ 2. Præterea, Miraculum dicitur aliquid arduum & inſolitum præter facultatem naturæ, & ſpem admirantis proueniens. Sed quædam fiunt præter naturæ ordinem: quæ tamen non ſunt ardua. Sunt enim in minimis rebus, ſicut in reſtauratione gemmarum, vel ſanatione ægrorum. Nec etiam ſunt inſolita, cum frequenter eueniant: ſicut cum infirmi in plateis ponebantur, vt ad vmbram Petri ſanarentur. Nec etiam ſunt ſupra facultatem naturæ: vt cum aliqui ſanantur à febribus. Nec etiam ſupra ſpem: ſicut reſurrectionem mortuorum omnes ſperamus: quæ tamen fiet præter ordinem naturæ. Ergo non omnia quæ fiunt præter naturæ ordinem, ſunt miracula.

¶ 3. Præterea, Miraculi nomen ab admiratione ſumitur. Sed admiratio eſt de rebus ſenſui manifeſtis. Sed quandoque aliqua accidunt præter ordinem naturalem in rebus ſenſui non manifeſtis. Sicut cum Apoſtoli facti ſunt ſcientes neque inuenientes, neque diſcentes. Ergo non omnia, quę fiunt præter ordinem naturæ, ſunt miracula.

l. 26. c. 3. à medio tom. 6. SED contra eſt, quod Auguſt. dicit * 26. contra Fauſtum, quod cum Deus aliquid facit contra cognitum nobis curſum ſolitumque naturæ, magnalia vel mirabilia nominantur.

RESPONDEO dicendum, quod nomen miraculi ab admiratione ſumitur. Admiratio autem conſurgit cum effectus ſunt manifeſti, & cauſa occulta. Sicut aliquis admiratur cum videt eclypſim ſolis, & ignorat cauſam: vt dicitur in principio Metaphyſicorum. * Poteſt autem cauſa effectus alicuius apparentis alicui eſſe nota, quæ tamen eſt aliis incognita. Vnde aliquid eſt mirum vni, quod non eſt mirum aliis. Sicut eclypſim ſolis miratur ruſticus, non autem aſtrologus. Miraculum autem dicitur quaſi admiratione plenum, quod ſcilicet habet cauſam ſimpliciter & omnibus occultam. Hæc autem eſt Deus. Vnde illa, quæ à Deo fiunt præter cauſas nobis notas, miracula dicuntur.

lib. 1. met. c. 2. circa med. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod creatio & iuſtificatio impij, etſi à ſolo Deo fiant: non tamen proprie loquendo miracula dicuntur: quia non ſunt na-

ta fieri per alias causas, & ita non contingunt præter ordinem naturæ, cum hæc ad facultatem naturæ non pertineant.

Ad secundum dicendum, quod arduum dicitur miraculum non propter dignitatem rei in qua fit, sed quia excedit facultatem naturæ. Similiter etiam insolitum dicitur, non quia frequenter non eueniat: sed quia est præter naturalem consuetudinem. Supra facultatem autem naturæ dicitur aliquid non solum propter substantiam facti, sed etiam propter modum & ordinem faciendi. Supra spem etiam naturæ miraculum esse dicitur, non supra spem gratiæ, quæ est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

Ad tertium dicendum, quod scientia Apostolorum, quamuis secundum se non fuerit manifesta: manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

Art. 8. *Vtrum vnum miraculum sit maius alio?* 519

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod vnum miraculum non sit maius alio. Dicit enim Aug.* in epistola ad Volusian. In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis. Sed eadem potentia, scilicet Dei, fiunt omnia miracula. Ergo vnum non est maius alio.

*1. 2. q. 113. ar. 10 co. & 3. cont. c. 101. fi.*

¶ 2. Præterea, Potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum, quod faciat hunc effectum quam illum. Ergo vnum miraculum non est maius altero.

** aliquãtulũ ante mediũ? & epist. 3. to. 2.*

SED contra est, quod Dominus dicit Ioan. 14. de operibus miraculosis loquens, Opera, quæ ego facio, & ipse faciet, & maiora horum faciet.

RESPONDEO dicendum, quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiæ diuinæ: quia quodcumque factum diuinæ potentiæ comparatum, est minimum: secundum illud Isa. 40. Ecce gentes quasi stilla situlæ & quasi momentum stateræ reputatæ sunt. Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturæ, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturæ, secundum hoc maius miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripliciter. Vno modo quantum ad substantiam facti. Sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur: quod nullo modo natura facere potest. Et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facul-

cultatem naturæ, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit. Sicut resuscitatio mortuorum, & illuminatio cæcorum, & similia. Potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo. Et potest præstare visum, sed non cæco. Et hæc tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedet aliquid facultatem naturæ quantum ad modum & ordinem faciendi. Sicut cum aliquis subito per virtutem diuinam à febre curatur absque curatione, & consueto processu naturæ in talibus: & cum statim aër diuina virtute in pluuias densatur absque naturalibus causis: sicut factum est ad preces Samuelis & Eliæ. Et huiusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quælibet tamen horum habent diuersos gradus secundum quod diuersimode excedunt facultatem naturæ.

Et per hoc patet solutio ad obiecta, quæ procedunt ex parte diuinæ potentiæ.

## QVAESTIO CVI:

*Quomodo vna creatura aliam moueat, & de angelorum illuminatione, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est, quomodo vna creatura moueat aliam. Erit autem hæc consideratio tripartita, vt primo consideremus, quomodo angeli moueant, qui sunt creaturæ pure spirituales. Secundo, quomodo corpora moueant. Tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali & corporali natura compositi.

CIRCA primum tria consideranda occurrunt. Primo, quomodo angelus agat in angelum. Secundo, quomodo in creaturam corporalem. Tertio, quomodo in homines.

¶ Circa primum considerare oportet de illuminatione & locutione angelorum, & ordinatione eorum adinuicem, tam bonorum, quam malorum.

Circa illuminationem quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum vnus angelus moueat intellectum alterius, illuminando?

¶ Secudo, vtrum vnus moueat voluntatem alterius?

520 ¶ Tertio, vtrum inferior angelus posit illuminare superiorem?

¶ Quarto, vtrum superior angelus illuminet interiorem de omnibus, quæ cognoscit?

2.d.9.ar. 2.&d.11. q.2.ar.1. & veri. q.9.ar.1. & 1.Cor. 13.co.2.

Art, 1. *Vtrum vnus angelus illuminet alium?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vnus angelus non illuminet alium. Angeli enim eandem beatitudinem posident nunc, quam nos in futu-

ro

ro expectamus. Sed tunc vnus homo non illuminabit alium, secundum illud Ierem. 31. Non docebit vltra vir proximum suum, & vir fratrem suum. Ergo etiam nunc vnus angelus non illuminat alium.

¶ 2. Præterea, Triplex est lumen in angelis, naturæ & gratiæ & gloriæ. Sed angelus illuminatur lumine naturæ à creante: lumine gratiæ à iustificante, lumine gloriæ à beatificante. Quod totum Dei est. Ergo vnus angelus non illuminat alium.

¶ 3. Præterea, Lumen est forma quædam mentis. Sed mens rationalis à solo Deo formatur nulla interposita creatura: vt Aug.† dicit in lib. 83. quæst. ergo vnus angelus non illuminat mentem alterius. *q 51. non procul à fine t. 4.*

SED contra est, quod dicit Dionys.* 8. cap. cœlest. hierar. quod angeli secundæ hierarchiæ purgantur & illuminantur, & perficiuntur per angelos primæ hierarchiæ. **c. 8. parũ ante medium, & c. 6. Eccl. hierar.*

RESPONDEO dicendum, quod vnus angelus illuminat alium. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod lumen secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud, quam quædam manifestatio veritatis, secundum illud ad Ephes. 5. Omne quod manifestatur, lumen est. Vnde illuminare nihil aliud est, quam manifestationem [agnitæ veritatis alii tradere: secundum quem modum Apostolus dicit ad Epehs. 3. Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à sæculis in Deo. Sic igitur vnus angelus dicitur illuminare alium: in quantum ei manifestat veritatem, quam ipse cognoscit. Vnde Dionys.* dicit 7. cap. cœlest. hierar. quod Theologi plane monstrant cœlestium substantiarum ornatus à supremis mentibus doceri deificas scientias. Cum autem ad intelligendum duo concurrant, vt supra diximus,* scilicet virtus intellectiua & similitudo rei intellectæ: secundum hæc duo vnus angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem, fortificando virtutem intellectiuam eius. Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, vt minus calidũ crescit in calore, ex præsentia magis calidi: ita virtus intellectiua inferioris angeli confortatur ex conuersione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conuersionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem vnus angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis intellectæ. Superior enim angelus notitiam veritatis accipit in vniuersali quadam *c. 7. post med.* *q. præc. art. 3.*

conce-

conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus non esset sufficiens: sed est ei connaturale, vt magis particulariter veritatem accipiat. Superior verò angelus veritatem quam vniuersaliter concipit, quodammodo distinguit, vt ab inferiori capi posſit *e*. Et sic eam cognoſcendam illi proponit. Sicut etiam apud nos, doctores, quod in ſumma capiunt, multipliciter diſtinguuntur, prouidentes capacitati aliorum. Et hoc eſt quod Dionyſ.* dicit 15. cap. cœleſtis hierarchiæ, Vnaquæque ſubſtantia intellectualis datam ſibi à diuino ore vniformem intelligentiam prouida virtute diuidit & multiplicat ad inferioris rurſum ductricem analogiam.

520 — *ca. 15. non multum remote ante med.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnes angeli tam ſuperiores quam inferiores immediate vident Dei eſſentiam. Et quantum ad hoc vnus non docet alium. De hac enim doctrina Propheta loquitur. Vnde dicit, Non docebit vir fratrem ſuum, dicens. Cognoſce Dominum. Omnes enim cognoſcent me à minimo eorum vſque ad maximum. Sed rationes diuinorum operum quæ in Deo cognoſcuntur ſicut in cauſa omnes quidem Deus in ſeipſo cognoſcit: quia ſeipſum comprehendit: aliorum vero Deum videntium tanto vnuſquiſque in Deo plures rationes cognoſcit, quanto eum perfectius videt. Vnde ſuperior angelus plura in Deo de rationibus diuinorum operum cognoſcit, quam inferior: & de his eum illuminat *e*. Et hoc eſt, quod dicit Dionyſius * 4. cap. de diuin. nomin. quod angeli exiſtentium illuminantur rationibus.

551 — *ca. 4. non multum à princ.*

Ad ſecundum dicendum, quod vnus angelus non illuminat alium tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ: ſed confortando lumen naturale ipſius, & manifeſtando ei veritatem de his quæ pertinent ad ſtatum naturæ, & gratiæ, & gloriæ, vt dictum eſt.*

*in co. ar.*

Ad tertium dicendum, quod rationalis mens formatur immediate à Deo: vel ſicut imago ab exemplari, quia non eſt facta ad alterius imaginem, quam Dei: vel ſicut ſubiectum ab vltima forma completiua, quia ſemper mens creata reputatur informis, niſi ipſi primæ veritati inhæreat. Aliæ vero illuminationes, quæ ſunt ab homine vel angelo, ſunt quaſi diſpoſitiones ad vltimam formam.

521 — *1. 2. q. 9. ar. 4. & 3. cont. c. 88. & 89.*

Art. 2. *An vnus angelus poſſit mouere voluntatem alterius?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod vnus angelus poſſit mouere volūtatem alterius. Quia ſecun-

secundum Dionys. sicut vnus angelus illuminat aliũ: ita purgat & perficit, vt patet ex auctoritate supradicta.* Sed purgatio & perfectio videntur pertinere ad voluntatem. Nam purgatio videtur esse à sordibus culpæ, quæ pertinet ad voluntatem: perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est obiectum voluntatis. Ergo vnus angelus potest mouere voluntatem alterius.

*ar. præc. arg. sed contra.*

¶ 2. Præterea, Sicut Dion.* dicit 7. cap. cœl. hierar. nomina angelorũ designant eorum proprietates. Seraphim enim incendentes dicuntur, aut calefacientes. Quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Vnus ergo angelus mouet voluntatem alterius.

*ca. 7. cœl. hierar. in prin. & c. 8. circa princ.*

¶ 3. Præterea. Philosophus dicit in 3. de anima,* quod appetitus superior mouet appetitum inferiorem. Sed sicut intellectus angeli superioris superior est: ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior angelus possit immutare voluntatem alterius.

** lib. 3. de ani. text. 59. to. 2.*

SED contra, Eius est immutare voluntatem, cuius est iustificare: cum iustitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui iustificat. Ergo vnus angelus non potest mutare voluntatem alterius.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est,* voluntas immutatur dupliciter. Vno modo ex parte obiecti: alio modo ex parte ipsius potentiæ. Ex parte quidem obiecti mouet voluntatem, & ipsum bonum quod est voluntatis obiectum, sicut appetibile mouet appetitum: & ille qui demonstrat obiectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed sicut supra dictum est,* alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem: sed nihil sufficienter mouet voluntatem, nisi bonum vniuersale, quod est Deus. Et hoc bonum solus ipse ostendit, vt per essentiam videatur à beatis, qui dicenti Moysi, Ostende mihi gloriam tuam, respondit. Ego ostendam tibi omne bonum: vt habetur Exod. 33. Angelus ergo non sufficienter mouet volũtatem, neque vt obiectum, neque vt ostendens obiectum: sed inclinat eam, vt amabile quoddam, & vt manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem. Et per hoc inclinare potest ad amorem creaturæ vel Dei per modum suadentis. Ex parte vero ipsius potentiæ voluntas nullo modo potest moueri nisi à Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quædam volentis in volitum. Hanc autem inclinationẽ solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturæ contulit: sicut & naturalem inclinationem, solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem, quã consequitur inclinatio naturalis

*q. præced. ar. 4.*

*q. præced. ar. 4.*

515. 546.

turalis

turalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturæ: quia ipse solus Deus est auctor intellectualis naturæ. Vnde angelus voluntatem alterius mouere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum modum illuminationis est accipienda & purgatio & perfectio. Et quia Deus illuminat immutādo intellectum & voluntatem, purgat à defectibus intellectus & voluntatis, & perficit in finem intellectus & voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, vt

*art. præc.* dictum est. * Ideo etiam purgatio angeli intelligitur à defectu intellectus, qui est nescientia: perfectio autem est consummatio in finem intellectus qui est ve-

*c. 6. eccl. hier. p. 3. inter mediū & fi.* ritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionys. * 6. cap. eccl. hier. quod in cœlesti hierarchia purgatio est in substantiis & essentiis, tamquam ignotorum illuminatio in perfectiorem scientiam inducens. Sicut si dicamus visum corporalem purgari in quantum remouentur tenebræ: illuminari vero in quantum perfunditur lumine: perfici vero secundum quod perducitur ad cognitionem colorati.

Ad secundum dicendum, quod vnus angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persua-

*in corp. art.* dentis: vt supra dictum est. *

Ad tertium dicendum, quod Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitiuo, qui potest moueri à superiori intellectiuo: quia pertinet ad eandem naturam animæ: & quia inferior appetitus est virtus in organo corporali. Quod in angelis locum non habet.

*522 2. d. 9. a. 2 Et veri. q. 9. a. 3.*

Art. 3. *Vtrum angelus inferior superiorem illuminare possit?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod angelus inferior superiorem illuminare possit: Ecclesiastica enim hierar. deriuata est à cœlesti, & eam repræsentat. Vnde & superna Hierusalem dicitur mater nostra, Galat. 4. Sed in ecclesia etiam superiores illuminantur ab inferioribus, & docentur: secundum illud Apost. 1. ad Cor. 14. Potestis omnes per singulos prophetare, vt omnes discant, & omnes exhortentur. Ergo & in cœlesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

¶ 2 Præterea, Sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate; ita & ordo substan-

*q. præced. a. 6. & 7.* tiarum spiritualium. Sed sicut dictum est, * Deus quandoque præter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo etiam operatur præter ordinem spiritualium substantiarum illuminando inferiores, non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati à Deo possunt superiores illuminare.

¶ 3. Præterea, Vnus angelus alium illuminat, ad quem se conuertit, vt supra dictum est.* Sed cum ista conuersio sit voluntaria, potest supremus angelus ad infimum se conuertere mediis prætermissis. Ergo potest eum immediate illuminare. Et ita potest illuminare superiores. *ar. 1. huius quæst.*

SED contra est, quod Dion.* dicit, hanc legem esse diuinitatis immobiliter firmatam, vt inferiora reducantur in Deum per superiora. *c. 5. eccl. hier. in tit. de sacerd. perfect. in princ.*

RESPONDEO dicendum, quod inferiores angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cuius ratio est: quia sicut supra dictum est,* ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa. Vnde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconueniens, si aliquando aliquid fiat præter ordinem inferioris causæ ad ordinandum in superiorem causam: sicut in rebus humanis prætermittitur mandatum præsidis, vt obediatur principi. Et ita contingit, vt præter ordinem naturæ corporalis aliquid Deus miraculose operetur, ad ordinandum homines in eius cognitionē. Sed prætermissio ordinis, qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum: cum operationes angelorum non sint nobis manifestæ, sicut operationes visibilium corporum. Et ideo ordo, qui conuenit spiritualibus substantiis, nunquam à Deo prætermittitur, quin semper inferiora moueantur per superiora: & non è conuerso. *q. præced. ar. 6.*

Ad primum ergo dicendum, quod ecclesiastica hierarchia imitatur cœlestem aliqualiter, sed non perfecte consequitur eius similitudinem. In cœlesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum. Et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt & gradu sublimiores, & scientia clariores. Et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, & scientia non eminentes. Et quidam in vno etiam secundum scientiam eminent, & in alio deficiunt. Et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

Ad secundum dicendum, quod non est similis ratio de hoc, quod Deus agat præter ordinem naturæ corporalis & spiritualis: vt dictum est.* Vnde ratio non sequitur. *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod angelus voluntate cōuertitur ad alium angelum illuminandum. Sed voluntas

luntas angeli semper regulatur lege diuina, quæ ordinem in angelis instituit.

523 Art. 4. *Vtrum angelus superior illuminet inferiorem?*

2. d. 9. ar. 2. et d. 11. q. 2. ar. 1. & Veri. q. 9. * art. 1. & 12.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quæ ipse nouit. Dicit enim Dionys. * 12. cap. cœl. hierarch. quod angeli superiores habent scientiam magis vniuersalem: inferiores vero magis particularem & subiectam. Sed plura continentur sub scientia vniuersali, quam sub particulari. Ergo non omnia quæ sciunt superiores angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

¶ 2. Præterea, Magister dicit in 11. d. 2. sent. quod superiores angeli cognouerunt à seculis mysterium incarnationis. Inferioribus vero ignotum fuit vsquequo completum est. Quod videtur per hoc, quod quibusdam angelis quærentibus, Quis est iste rex gloriæ? quasi ignorantibus alii respondent quasi scientes: Dominus virtutum ipse est rex gloriæ: vt Dion.* exponit 7. c. cœl. hier. Hoc autem non esset, si superiores angeli illuminarent inferiores de omnibus, quæ ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

*capit. 6. à medio.*

¶ 3. Præterea, Si omnia superiores angeli inferioribus annuntiant, quę cognoscunt nihil inferioribus ignotum remanet, quod superiores cognoscant. Non ergo de cætero superiores poterunt illuminare inferiores. Quod videtur inconueniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

SED contra est, quod Gregorius * dicit, quod in illa cœlesti patria licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter. Et Dionysius † dicit decimoquinto capite cœlest. hierarchiæ, quod vnaquæque cælestis essentia intelligentiam sibi à superiori datam inferiori communicat, vt patet ex auctoritate supra inducta.*

*In homil. de centum ouibus, & est 34. in Euang. à medio.*
*† cap. 4. à medio illius.*
** a. 1. huius quæs. argu. sed contra.*

RESPONDEO dicendum, quod omnes creaturæ ex diuina bonitate participant, vt bonum quod habent, in alias diffundant. Nam de ratione boni est, quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione diuinæ bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Vnde beatus Petrus monet eos, qui diuinam bonitatem per gratiam participant, dicens 1. Petr. 4. Vnusquisque sicut accepit

accepit gratiam, in alterutrum illam admministrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei. Multo igitur magis sancti angeli, qui sunt in plenissima participatione diuinæ bonitatis, quicquid à Deo percipiunt, subiectis impartiuntur. Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter, sicut est in superioribus. Et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, & perfectiorem scientiam habentes. Sicut vnam, & eamdem rem plenius intelligit magister quam discipulus, qui ab eo addiscit.

Ad primum ergo dicendum, quod superiorum angelorum scientia dicitur esse vniuersalior, quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

Ad secundum dicendum, quod verbum Magistri non sic est intelligendum, quod inferiores angeli penitus ignorauerint mysterium incarnationis: sed quia non ita plene cognouerunt sicut superiores e. & in eius cognitione postmodum profecerunt dum illud mysterium impleretur. b 528

Ad tertium dicendum, quod vsque ad diem iudicii semper noua aliqua supremis angelis reuelantur diuinitus de his, quæ pertinent ad dispositionem mundi, & præcipue ad salutem electorum. Vnde semper remanet, vnde superiores angeli inferiores illuminent.

## QVAESTIO CVII.

*De locutionibus angelorum, in quinque articulos diuisa?*

DEinde considerandum est de locutionibus angelorum.

a ¶ ET CIRCA hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum vnus angelus loquatur alij?

¶ Secundo, vtrum inferior superiori?

¶ Tertio, vtrum angelus Deo?

¶ Quarto, vtrum in locutione angeli aliquid distantia localis operetur?

¶ Quinto, vtrum locutionem vnius angeli ad alterum omnes cognoscant?

Art. 1. *Vtrum vnus angelus alteri loquatur?* 524

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vnus angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregorius * 18. Moral. quod in statu resurrectionis vniuscuiusque mẽtem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit: multo igitur minus mens vnius angeli absconditur ab alteroi. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quod vnus angelus alteri loquatur.

*2. dis. 11. q. 2. a. 3. & ve. q. 9. a. 4. 5. & 7. & 1. cor. 13. co. 2.*

* *libr. 18. mor. c. 3.*

¶ 2. Præterea, duplex est locutio. Interior, per quam *in fin.*

quam aliquis sibi ipsi loquitur: & exterior, per quam aliquis loquitur alteri Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum: puta voce, vel nutu, vel aliquo corporis membro, puta lingua, vel digito. Quę angelis competere non possunt. Ergo vnus angelus alteri non loquitur.

¶ 3. Præterea, Loquens excitat audientem, vt attendat suæ locutioni. Sed non videtur, quod vnus angelus excitet alium ad attendendum. Hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo vnus angelus non loquitur alteri.

SED contra est, quod dicitur 1. Cor. 13. Si linguis hominum loquar, & angelorum.

li. 2. mor. c. 5. parum à princ.

RESPONDEO dicendum, quod in angelis est aliqua locutio. Sed sicut dicit Gregorius * secundo Moralium, dignum est, vt mens nostra qualitatem corporeæ locutionis excedens ad sublimes, atque incognitos modos locutionis intimæ suspendatur.

q. 82. a. 3.

lib. 10. de Trin. c. 5. l. 9. & 10. to. 3.

Ad intelligendum igitur qualiter vnus angelorum alii loquatur: considerandum est, quod sicut supra diximus *, cum de actibus, & potentiis animæ ageretur, voluntas mouet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primo quidem habitualiter, vel secundum memoriam, vt Augustinus * dicit. Secundo autem vt in actu consideratum, vel conceptum. Tertio, vt ad aliud relatum. Manifestum est autem, quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis. Vnde in diffinitione habitus dicitur, quo quis vtitur cum voluerit. Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem. Nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens conuertit se ad actu considerandum, quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi. Nam ipse conceptus mentis interius, verbum vocatur. Ex hoc vero, quod conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis vnius angeli innotescit alteri. Et sic loquitur vnus angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis interior mentis cōceptus, quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem ipsa voluntate, quæ conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare. Et quantum ad hoc, mentem vnius nullus alius

potest

potest videre, nisi solus Deus, secundum illud 1. Corinth. 2. Quæ sunt hominis, nemo nouit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis. Vnde cum etiam voluntas ordinat conceptũ mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregor. dicit * 2. Moral. Alienis oculis intra secretum mentis, quasi post parietem corporis, stamus. Sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguæ ianuam egredimur, vt quales sumus intrinsecus ostendamus. Hoc autem obstaculum non habet angelus. Et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

** 2. mor. c. 5. paulo post pr.*

Ad secundum dicendum, quod locutio exterior, quæ fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis. Vnde non conuenit angelo: sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo: sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus ageli, qua conceptum suum manifestat.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad angelos bonos, qui semper se inuicem vident in verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitatiuum: quia sicut vnus semper videt alium, ita semper videt in eo quicquid est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturæ conditæ sibi inuicem loqui poterant, & mali etiam angeli nunc sibi inuicem loquuntur, dicendum est, quod sicut sensus mouetur à sensibili, ita intellectus mouetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus: ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum.

Art. 2. *Vtrum inferior angelus superiori loquatur?* 525

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod inferior angelus superiori non loquatur: quia super illud 1. Corinth. 13. Si linguis hominum loquar, & angelorum dicit gloss. quod locutiones angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores. Sed inferiores nunquam illuminant superiores: vt supra dictum est. Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

*inf. q. 117. ar. 2. cor. & ver. q. 9. a. 1. & 1. Cor. 13. co. 2.*

** q. præc. art. 3.*

¶ 2. Præterea, Supra dictum est † quod illuminare nihil est allud quam illud, quod est alicui manifestum, alteri manifestare. Et hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui, & illuminare. Et sic idem quod prius.

*† a. 1. huius quæst.*

¶ 3. Præterea, Greg. dicit * 2. Moral. quod Deus ad

** li. 2. mor. cap. 5. in med.*

ad angelos loquitur eo ipso, quod eorum cordibus occulta sua inuisibilia ostẽdit. Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione omnis angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo angelus inferior superiori loqui potest.

*cap. 7. à medio.* SED contra est, quod (sicut Dionys. exponit* 7. cap. cœlest. hierarch.) inferiores angeli superioribus dixerunt: Quis est iste rex gloriæ?

RESPONDEO dicendum, quod angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod omnis illuminatio est *ar. præc.* locutio in angelis, sed non omnis locutio est illuminatio. Quia sicut dictum est,* angelum loqui angelo nihil aliud est, quam conceptum suum ordinare ad hoc, vt ei innotescat per propriam voluntatem. Ea vero, quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt: scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas, & ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, & regula omnis veritatis est ipse Deus: manifestatio eius quod mente concipitur, secundum quod dependet à prima veritate, & locutio est, & illuminatio. Puta si vnus homo dicat alij, Cælum est à Deo creatum, vel, homo est animal. Sed manifestatio eorum, quæ dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum, Puta, si aliquis alteri dicat, Volo hoc addiscere, volo hoc, vel illud facere: cuius ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem. Vnde communicare ea, quæ sunt à voluntate creata in quantum huiusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas cognoscere: sed solum quid rei veritas habeat. Manifestum est autem, quod angeli dicuntur superiores, vel inferiores per comparationem ad hoc principium, quod est Deus. Et ideo illuminatio, quæ dependet à principio, quod est Deus, solum per superiores angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium, quod est voluntas, ipse volens est primus, & supremus. Et ideo manifestatio eorum, quæ ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantum ad hoc, & superiores inferioribus, & inferiores superioribus loquuntur. Et per hoc patet solutio Ad primum, & Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod omnis Dei locutio

ad

ad angelos est illuminatio. Quia cum voluntas Dei sit regula veritatis: etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem, & illuminationem mentis creatæ: Sed non est eadem ratio de voluntate angeli, vt dictum est.* *in corpore art. 526*

Art. 3. *Vtrum Angelus Deo loquatur?* *iob.4.co. 4. fin.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia nouit. Ergo Angelus non loquitur Deo.

¶ 2. Præterea, Loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum: vt dictum est.* Sed angelus semper conceptum suæ mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur. Quod potest videri aliquibus inconueniens: cum aliquando angelus angelo loquatur. Videtur ergo quod angelus nunquam loquatur Deo. *art.1. huius q.*

SED contra est, quod dicitur Zach.1. Respondit angelus Deo, & dixit, Domine exercituum vsquequo non misereberis Ierusalem? Loquitur ergo angelus Deo.

RESPONDEO dicendum quod sicut dictum est,* locutio angeli est per hoc, quod conceptio mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Vno modo ad hoc, quod communicet alteri. Sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens, & in locutione humana, doctor ordinatur ad discipulum. Et quantum ad hoc nullo modo angelus loquitur Deo: neque de his, quæ ad rerum veritatem pertinent, neque de his, quæ dependent à voluntate creata: quia Deus est omnis veritatis, & omnis voluntatis principium, & conditor. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, vt ab eo aliquid accipiat. Sicut in rebus naturalibus passiuum ad agẽs, & in locutione humana discipulus ad magistrum. Et hoc modo angelus loquitur Deo, vel consultando diuinam voluntatem de agendis, vel eius excellentiam quam numquam comprehendit, admirando. Sicut Gregor. dicit* 2. Moral. quod angeli loquuntur Deo, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt. *ar.1. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod locutio non semper est ad manifestandum alteri: sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, vt loquenti aliquid manifestetur: sicut cum discipulus quærit aliquid à magistro. *lib.2. moral. c. 2. in med.*

Ad secundum dicendum, quod locutione, qua

angeli loquuntur Deo, laudantes ipsum, & admirantes: semper angeli Deo loquuntur. Sed locutione, qua eius sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod nouum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

527 Art. 4. *Vtrum localis distantia operetur aliquid in locutione angelica?*

2.d.9 a. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod localis
2.ad 6. distantia operetur aliquid in locutione angelica.
& d.11. Sicut enim dicit Damasc. * Angelus vbi est, ibi ope-
q.2.ar.3. ratur. Locutio autem est quædam operatio angeli.
ad 3. & Cum ergo angelus sit in determinato loco, videtur
ver. q. 9 quod vsque ad determinatam loci distantiam ange-
art.6. lus loqui possit.

* lib.6 c. ¶ 2. Præterea, Clamor loquentis fit propter di-
17.& li. stantiam audientis. Sed Isai. sexto dicitur de sera-
2.c.3. phim, quod clamat alter ad alterum. Ergo videtur quod in locutione angelorum aliquid operetur localis distantia.

SED contra est, quod sicut dicitur Luc. 16. Diues in inferno positus loquebatur Abrahæ, non impediente locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem vnius angeli ad alterum.

RESPONDEO dicendum, quod locutio angeli in intellectuali operatione consistit, vt ex dictis pa-
a. 1.2. hu- tet. * Intellectualis autem operatio angeli omnino
3. huius abstracta est à loco, & tempore: nam etiam nostra
quæst. intellectualis operatio est per abstractionem ab hic & nunc: nisi per accidens ex parte phantasmatum, quæ in angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum à loco, & tempore, nihil operatur, neque temporis diuersitas; neque loci distantia. Vnde in locutione angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

Ad primum ergo dicendum, quod locutio angeli,
a.1.2. hu- sicut dictum est, * est locutio interior: quæ tamen ab
ius q. alio percipitur. Et ideo est in angelo loquente: & per consequens vbi est angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit, quin vnus angelus alium videre possit: ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur. Quod est eius locutionem percipere.

Ad secundum dicendum, quod clamor ille non est vocis corporeæ, quæ fit propter distantiam loci: sed significat magnitudinem rei, quæ dicebatur, vel magnitudinem effectus, secundum quod dicit Gregor

gor.* 2. Moralium. Tanto quiſque minus clamat, quanto minus deſiderat. l.2 Mor. c.6. paulo poſt prin.

Art.5. *Vtrum locutionem vnius angeli ad alterum omnes cognoſcant?* 518

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod locutionem vnius angeli ad alterum omnes cognoſcant. Quod enim vnius hominis locutionem non omnes audiant, facit inæqualis loci diſtantia. Sed in locutione angeli nihil operatur localis diſtantia, vt dictum eſt.* Ergo vno angelo loquente ad alterum omnes percipiunt. ver. q. 9. ar. 7. ar. præc.

¶ 2. Præterea, Omnes angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis vnius ordinatus ad alterum cognoſcitur ab vno, pari ratione cognoſcitur ab aliis.

¶ 3. Præterea, Illuminatio eſt quædam ſpecies locutionis. Sed illuminatio vnius angeli ab altero peruenit ad omnes angelos: quia vt Dion. dicit.* 15. cæleſt. hierarch. vnaquæque cæleſtis eſſentia intelligentiam ſibi traditam aliis communicat. Ergo & locutio vnius angeli ad alterum ad omnes perducitur. c.15. ante med.

SED contra eſt; quod vnus homo poteſt alteri ſoli loqui. Multo igitur magis hoc in angelis eſſe poteſt.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt,* conceptus mentis vnius angeli percipi poteſt ab altero per hoc, quod ille, cuius eſt conceptus ſua voluntate ordinat ipſum ad alterum. Poteſt autem ex aliqua cauſa ordinari aliquid ad vnum, & non ad alterum. Et ideo poteſt conceptus vnius ab aliquo vno cognoſci, & non ab aliis. Et ſic locutionem vnius angeli ad alterum poteſt percipere vnus abſque aliis: non quidem impediente diſtantia locali, ſed hoc faciente voluntaria ordinatione, vt dictum eſt.* ar. 1. huius qu.

Vnde patet reſponſio Ad primum, & ſecundum. in iſto ar. & præced.

Ad tertium dicendum, quod illuminatio eſt de his, quæ emanant à prima regula veritatis: quæ eſt principium commune omnium angelorum. Et ideo illuminationes ſunt omnibus communes *e*. Sed locutio poteſt eſſe de his, quæ ordinantur ad principium voluntatis creatæ, quod eſt proprium vnicuique angelo. Et ideo non oportet, quod huiuſmodi locutiones ſint omnibus communes. 52[illegible]

## QVAESTIO CVIII.

*De ordinatione angelorum secundum hierarchias, & ordines in octo articulos diuisa.*

q.106. ar.3. DEinde considerandum est de ordinatione angelorum secundum hierarchias, & ordines. Dictum est * enim, quod superiores inferiores illuminant, & non è conuerso.

CIRCA hoc quærruntur octo.

¶ Primo, vtrum omnes sint vnius hierarchiæ?

¶ Secundo, vtrum in vna hierarchia sit vnus tantum ordo?

¶ Tertio, vtrum in vno oridine sint plures angeli?

¶ Quarto, vtrum distinctio hierarchiarum, & ordinum sit à natura?

¶ Quinto, de nominibus, & proprietatibus singulorum ordinum?

¶ Sexto, de comparatione ordinum adinuicem.

¶ Septimo, vtrũ ordines durent post diem iudicii?

¶ Octauo, vtrum homines assumantur ad ordines angelorum?

529 Art. 1. *Vtrum omnes angeli sint vnius hierarchiæ?*

2. d. 9. a. 1. & Dio. l. 2. ro. 6. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod omnes angeli sint vnius hierarchiæ. Cum enim angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere quod sint optime dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis, secundum quod continetur sub vno principatu: * lib. 12. Met. in fin. lib. & 3. Polit. c. 5. vt patet per Philosophum * duodecimo Metaphysicorum, & in tertio Politicorum. Cum ergo hierarchia nihil sit aliud quam sacer principatus, videtur quod omnes angeli sint vnius hierarchiæ.

* c. 3. in princ. ¶ 2. Præterea, Dion. dicit in * 3. cap cœl. hierar. quod hierarchia est ordo, scientia, & actio. Sed omnes angeli conueniunt in vno ordine ad Deum, quem cognoscunt, & à quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes angeli sunt vnius hierarchiæ.

¶ 3. Præterea, Sacer principatus qui dicitur hierarchia, inuenitur in hominibus, & angelis: Sed omnes homines sunt vnius hierarchiæ. Ergo etiam omnes angeli sunt vnius hierarchiæ.

SED contra est, quod Dion. 6. cap. cœl. hierar. distinguit tres hierarchias angelorum.

RESPONDEO dicendum, quod hierarchia est sacer principatus, vt dictum est. * In nomine autem arg. 1. huius art. principatus duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, & multitudo ordinata sub principe. Quia igitur vnus est Deus princeps, non solum omnium angelorum, sed etiam hominum, & totius creaturæ. ideo non

solum

ſolum omnium angelorum,ſed etiam totius rationalis creaturæ,quæ ſacrorum particeps eſſe poteſt,vna eſt hierarchia.Secundum quod Auguſt. dicit in * 12. de Ciuit. Dei duas eſſe ciuitates, hoc eſt ſocietates: vnam in angelis bonis, & hominibus:alteram in malis. Sed ſi conſideretur principatus ex parte multitudinis ordinatæ ſub principe, ſic vnus principatus dicitur ſecundũ quod multitudo vno, & eodem modo poteſt gubernationem principis recipere. Quæ vero non poſſunt ſecundum eumdem modum gubernari à principe,ad diuerſos principatus pertinent.Sicut ſub vno rege ſunt diuerſæ ciuitates, quæ diuerſis reguntur legibus & miniſtris. Manifeſtum eſt autem quod homines alio modo diuinas illuminationes percipiunt,quam angeli. Nam angeli percipiunt eas intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas ſub ſenſibilium ſimilitudinibus: vt Dionyſ. dicit * 1. cap. cœl.hierarch. Et ideo oportet diſtingui humanã hierarchiam ab angelica.Et per eundem modum in angelis tres hierarchiæ diſtinguuntur.Dictum eſt enim ſupra, † dum de cognitione angelorum ageretur,quod ſuperiores angeli habent vniuerſaliorem cognitionẽ veritatis,quam inferiores.Huiuſmodi autem vniuerſalis acceptio cognitionis ſecundum tres gradus in angelis diſtingui poteſt. Poſſunt enim rationes rerum, de quibus angeli illuminantur,conſiderari tripliciter.Primo quidem ſecundum quod procedunt à primo principio vniuerſali, quod eſt Deus e.Et iſte modus conuenit primæ hierarchiæ, quæ immediate ad Deum extenditur,& quaſi in veſtibulis Dei collocatur,vt Dion.dicit * 7.c.cœl.hierarch. Secundo vero,provt huiuſmodi rationes dependent ab vniuerſalibus cauſis creatis, quæ iam aliquo modo multiplicantur. Et hic modus conuenit ſecundæ hierarchiæ. Tertio autem modo ſecundum quod huiuſmodi rationes applicantur ſingulis rebus, provt dependent à propriis cauſis. Et hic modus conuenit infimæ hierarchiæ.Quod plenius patebit,cum de ſingulis ordinibus agetur. * Sic igitur diſtinguuntur hierarchiæ ex parte multitudinis ſubiectæ. Vnde manifeſtum eſt eos errare, & contra intentionem Dion.loqui,qui ponunt in diuinis perſonis hierarchiam, quã vocant ſuper cœleſtem. In diuinis enim perſonis eſt quidam ordo naturæ,ſed non hierarchiæ. Nam vt Dion dicit * 3.c.cœl. hier. ordo hierarchiæ eſt alios quidem purgari & illuminari, & perfici;alios autem purgare,& illuminare,& perficere. Quod abſit vt in diuinis perſonis ponamus.

*Marginal notes:* l.12.c.1. cir. prin. to.5. — c. 1. cœl. hierar. — q. 55. a.3. — 501 — cap. 7. 8. med. — ar.6. huius q. — c. 8. circa med.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de principatu ex parte principis. Quia optimum est quod multitudo regatur ab vno principe: vt* Philosoph. in pluribus locis intendit.

*locis in arg. 1. articuli.*

Ad secundum dicendum, quod quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes vno modo, scilicet per essentiam vident, non distinguuntur in angelis hierarchiæ; sed quantum ad rationes rerum creatarum vt dictum est.*

*in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod omnes homines sunt vnius speciei: & vnus modus intelligendi est eis connaturalis. Non sic autem est in angelis. Vnde non est similis ratio.

Art. 2. *Vtrum in vna hierarchia sint plures ordines?*

*530 2. d. 9. ar. 3. et 3. con. c. 80. co 2. Et ad ephes. 1. li. 7. co 2. * c. 3. cœl. hier. in princ.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in vna hierarchia non sint plures ordines. Multiplicata enim diffinitione multiplicatur & diffinitum: sed hierarchia, vt Dionys. * dicit, est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non erit vna hierarchia, sed multæ.

¶ 2. Præterea, Diuersi ordines sunt diuersi gradus: & gradus in spiritualibus constituntur secundum diuersa dona spiritualia. Sed in angelis omnia dona spiritualia sunt communia: quia nihil ibi singulariter possidetur. Ergo non sunt diuersi ordines angelorum.

¶ 3. Præterea, In ecclesiast. hierarchia distinguuntur ordines secundum purgare, illuminare, & perficere. Nam ordo diaconorum est purgatiuus, sacerdotum illuminatiuus, episcoporum perfectiuus: vt Dion. dicit * 5. c. eccl. hier. Sed quilibet angelus purgat, illuminat, & perficit. Non ergo est distinctio ordinum in angelis.

*c. 5. p. 1. in tit. de sacer. per. fect. & in tit. contemplat.*

SED contra est, quod Apost. dicit ad Ephes. 1. quod Deus constituit Christum hominem supra omnem principatum & potestatem & virtutem & dominationem, qui sunt diuersi ordines angelorum: & quidam eorum ad vnam hierarchiam pertinent, vt infra patebit.*

*ar. 6. huius qu. *ar. prac.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est,* vna hierarchia est vnus principatus, id est vna multitudo ordinata vno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diuersi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiæ requirit ordinum diuersitatem. Quæ quidem diuersitas ordinum secundum diuersa officia & actus consideratur: sicut patet, quod in vna ciuitate sunt diuersi ordines, secundum diuer

diuersos actus. Nam alius est ordo iudicantium, & alius pugnantium, & alius laborantium in agris: & sic de aliis. Sed quamuis multi sint vnius ciuitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quælibet multitudo perfecta habet principium, medium, & finem. Vnde & in ciuiuitatibus triplex ordo hominum inuenitur. Quidam enim sunt supremi, vt optimates: quidam autem sunt infimi, vt vilis populus, quidam autem sunt medii, vt populus honorabilis. Sic igitur & in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundum diuersos actus & officia: & omnis ista diuersitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium, & infimum. Et porpter hoc in qualibet hierarchia Dionysius * ponit tres ordines. c.7. 8. & 9. cælest. hier.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo dupliciter dicitur. Vno modo ipsa ordinatio comprehendens sub se diuersos gradus. Et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus vnus. Et sic dicuntur plures ordines vnius hierarchiæ.

Ad secundum dicendum, quod in societate angelorum omnia possidentur communiter. Sed tamen quædam excellentius habentur à quibusdam quam ab aliis. Vnumquodque autem perfectius habetur ab eo, qui potest illud communicare, quam ab eo qui non potest, sicut perfectius est calidum quod potest calefacere, quam quod non potest, & perfectius scit, qui potest docere, quam qui non potest. Et quanto perfectius donum aliquis communicare potest, tanto in perfectiori gradu est. Sicut in perfectiori gradu magisterij est, qui potest docere altiorem scientiam. Et secundum hanc similitudinem consideranda est diuersitas graduum, vel ordinum in angelis secundum diuersa officia & actus.

Ad tertium dicendum, quod inferior angelus est superior supremo homine nostræ hierarchiæ: secundum illud Matt. 11. Qui minor est in regno cælorum, maior illo (scilicet Ioanne Baptista,) quo nullus maior inter natos mulierum surrexit. Vnde minor angelus cælestis hierarchiæ potest non solum purgare, sed illuminare & perficere, & altiori modo, quam ordines nostræ hierarchiæ. Et sic secundum distinctionem harum actionum non distinguuntur cælestes ordines, sed secundum alias differentias actionum. 531 locis sup. a. 2 inductis.

Art. 3. *Vtrum in vno ordine sint plures angeli?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in vno ordine non sint plures angeli. Dictum est * enim supra, omnes angelos inæquales esse adinuicem. Sed * q. 47. a. 2. & q. 50 ar. 4.

vnius ordinis esse dicuntur, quæ sunt æqualia. Ergo plures angeli non sunt vnius ordinis.

¶ 2. Præterea, Quod potest sufficienter fieri per vnum: superfluum est quod fiat per multa. Sed illud quod pertinet ad vnum officium angelicum, sufficienter potest fieri per vnum angelum: multo magis, quam per vnum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis, quanto perfectior est angelus cœlesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundum officia, vt dictum est, * superfluum est quod sint plures angeli vnius ordinis.

*art. præc.*

¶ 3. Præterea, Supra dictum est, † quod omnes angeli sunt inæquales. Si ergo plures angeli sint vnius ordinis, puta tres, vel quatuor: infimus superioris ordinis magis conuenit cum supremo inferioris, quam cum supremo sui ordinis. Et sic videtur, quod magis sit vnius ordinis cum hoc, quam cum illo. Non igitur sunt plures angeli vnius ordinis.

*† locis in arg. 1. citatis.*

SED contra est, quod Isa. 6. dicitur, quod Seraphim clamabant alter ad alterum. Sunt ergo plures angeli in vno ordine Seraphim.

RESPONDEO dicendum, quod ille, qui perfecte cognoscit res aliquas, potest vsque ad minima & actus & virtutes, & naturas earum distinguere. Qui autem cognoscit eas imperfecte, non potest distinguere nisi in vniuersali. Quæ quidem distinctio fit per pauciora. Sicut qui imperfecte cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in vniuersali, ponens in vno ordine cœlestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia. Qui autem perfectius cognosceret res naturales, posset distinguere & in ipsis corporibus cœlestibus diuersos ordines, & in singulis aliorum. Nos autem imperfecte angelos cognoscimus, & eorum officia, vt Dion. * dicit 6. cap. cæl. hier. Vnde non possumus distinguere officia & ordines angelorum nisi in communi. Secundum quem modum multi angeli sub vno ordine continentur. Si autem perfecte cognosceremus officia angelorum, & eorũ distinctiones: pefecte sciremus, quod quilibet angelus habet suum proprium officium, & suum proprium ordinem in rebus: & multo magis, quam quælibet stella, etsi nos lateat.

*c. 6. cæl. hier. parum à pr.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnes angeli vnius ordinis sunt aliquo modo æquales quantum ad communem similitudinem: secundum quam constituuntur in ordine. Sed simpliciter non sunt æquales. Vnde Dion. * dicit 10. cap. cœl. hier. quod in vno & eodem ordine angelorum est accipere primos, medios, & vltimos.

*c. 4. à medio, & c. 10.*

Ad

Ad secundum, dicendum quod illa specialis distinctio ordinum & officiorum secundum quam quilibet angelus habet proprium officium & ordinem, est nobis ignota.

Ad tertium dicendum, quod sicut in superficie, quæ partim est alba, & partim nigra, duæ partes quæ sunt in confinio albi & nigri, magis conueniunt secundum situm, quam aliæ duæ partes albæ: minus tamen secundum qualitatem: ita duo angeli, qui sunt in terminis duorum ordinum, magis secum conueniunt secundum propinquitatem naturæ, quam vnus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis: minus autem secundum idoneitatem ad similia officia. Quæ quidem idoneitas vsque ad aliquem certum terminum protenditur.

Art. 4. *Vtrum distinctio hierarchiarum & ordinum sit à natura in angelis?* 532

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod distinctio hierarchiarum & ordinum non sit à natura in angelis, Hierarchia enim dicitur sacer principatus. Et in diffinitione eius Dionysius ponit † quod Dei formæ quantum possibile est, similat. Sed sanctitas & Deiformitas est in angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum & ordinum in angelis est per gratiam. non per naturam. *2. d. 9. ar. 7.* *c. 1. eccle hier. cir. med.*

¶ 2. Præterea, Seraphim dicuntur ardendentes vel incendentes: vt Dionysius dicit 7. cap. * cœl. hierar. Hoc autem videtur ad charitatem pertinere, quæ non est à natura, sed à gratia. Diffunditur enim in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis vt dicitur ad Rom. 5. Quod non solum ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis angelis dici potest: vt Aug. dicit * 12. de ciuit. Dei. Ergo ordines in angelis non sunt à natura, sed à gratia. *c. 7. circa princ.* *lib. 12. c. 9. to. 5.*

¶ 3. Præterea, Hierarchia ecclesiastica exemplatur à cœlesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiæ. Non enim est à natura, quod vnus est episcopus: & alius est sacerdos, & alius diaconus. Ergo neque in angelis sunt ordines à natura, sed à gratia tantum.

SED contra est, quod Magister dicit 9. * dist. secunda sententiarum, quod ordo angelorum dicitur multitudo cælestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiæ similantur sicut & naturalium datorum participatione conueniunt. distinctio ergo ordinum in angelis est, non solum secundum dona gratuita, sed etiam secundum dona naturalia. *parag. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod ordo guberna-

tionis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem angelorum potest accipi dupliciter. Vno modo secundum facultatem suæ naturæ, vt scilicet cognoscant & ament Deum naturali cognitione, & amore. Et secundum respectum ad hunc finem distinguuntur ordines angelorum, secundum naturalia dona. Alio modo potest accipi finis angelicæ multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione diuinæ essentiæ, & in immobili fruitione bonitatis ipsius: ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam. Vnde secundum rectum ad hunc finem ordines distinguuntur in angelis: completiue quidem secundum dona gratuita, dispositiue autem secundũ dona naturalia: quia angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium. Quod non est in hominibus, vt supra dictum est. * Vnde in hominibus
q.62.a.6. distinguuntur ordines secundum dona gratuita tantum, & non secundum naturam.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Art. 5. *Vtrum ordines angelorum conuenienter nominentur?*

533

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod ordines
2.d.9 ar. angelorum non conuenienter nominentur. Om-
4. & 3. nes enim cælestes spiritus dicuntur & angeli, & vir-
contra c. tutes, & potestates cœlestes. Sed nomina communia
80. inconuenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconuenienter nominatur vnus ordo angelorum, & alius virtutum.

¶ 2, Præterea, Esse dominum est proprium Dei, secundum illud psalm. 99. Scitote quoniam Dominus, ipse est Deus. Ergo inconuenienter vnus ordo cœlestium spirituum dominationes vocantur.

¶ 3. Præterea, Nomen dominationis ad gubernationem pertinere videtur. Similiter autem & nomen principatuum & potestatum. Inconuenienter ergo tribus ordinibus hæc tria nomina imponuntur.

¶ 4, Præterea, Archangeli dicuntur quasi principes angeli. Non ergo hoc nomen debet imponi alij ordini, quam ordini principatuum.

¶ 5. Præterea, Nomen Seraphim imponitur ab ardore, qui ad charitatem pertinet. Nomen autem Cherubim imponitur à scientia, Charitas autem & scientia sunt dona communia omnibus angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

¶ 6. Præterea, Throni dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur, quod ipsum cognoscit & amat. Non ergo debet esse alius ordo

ordo thronorum ab ordine Cherubim & Seraphim. Sic igitur videtur, quod inconuenienter ordines angelorum nominentur.

SED contra est auctoritas sacræ Scripturæ, quæ sic eos nominat. Non enim Seraphim ponitur Isai. 6. Nomen Cherubim Ezech. 1. Nomen Thronorum Coloss. 1. Dominationes autem & virtutes, & potestates, & principatus ponuntur Ephes. 1. Nomen autem archangeli ponitur in canonica Iudæ. Nomina autem angelorum in pluribus Scripturæ locis.

RESPONDEO dicendum, quod in nominatione angelicorum ordinũ considerare oportet, quod propria nomina singulorum ordinum proprietates eorũ designant, vt Dion. dicit * 7. cap. cœli hier. Ad videndum autem quæ sit proprietas cuiuslibet ordinis, cõsiderare oportet, quod in rebus ordinatis, tripliciter aliquid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum, & per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adæquatur & proportionatur naturæ ipsius. Per excessum autẽ, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur: sed tamen conuenit illi rei per quemdam excessum: sicut dictum est * de omnibus nominibus, quæ attribuntur Deo. Per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie inuenitur in eo, sed deficienter: sicut sancti homines participatiue dicuntur Dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet: sed ab eo quod est sibi quasi coæquatum. Sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicet eum substantiam rationalem, nõ autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen angeli: quia simplex intelligentia conuenit angelo per proprietatem, homini vero per participationem. Neque substantiam sensibilem, quod est nomen bruti proprium: quia sensus est minus, quam id quod est proprium homini; & conuenit homini excedenter præ aliis animalibus. Sic igitur considerãdum est in ordinibus angelorum, quod omnes spirituales perfectiones sunt omnibus angelis communes, & omnes abundantius existunt in superioribus quam in inferioribus. Sed cum in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem. E conuerso autẽ inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum. Et ita su-

*cap. 7. in prin.*

*q. 13. a. 1*

perior ordo à superiori perfectione nominatur. Sic igitur Dionys. exponit ordinum nomina secundum conuenientiam ad spirituales perfectiones eorum. Gregor.* vero in expositione horum nominum magis attendere videtur exteriora ministeria. Dicit enim, quod angeli dicuntur, qui minima nuntiant: archangeli, qui summa: virtutes, per quas miracula fiunt: potestates, quibus aduersæ potestates arcentur vel repelluntur, principatus, qui ipsis bonis spiritibus præsunt.

*Hom. 24. in euan.*

Ad primum ergo dicendum, quod angelus nuntius dicitur. Omnes ergo cœlestes spiritus in quantum sunt manifestatores diuinorum, angeli vocantur. Sed superiores angeli habent quandam excellentiam in hac manifestatione, à qua superiores ordines nominantur. Infimus autem angelorum ordo nullã excellentiam supra communem manifestationem addit. Et ideo à simplici manifestatione nominatur. Et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, vt dicit Dion.* 5. cap. cœl. hierar. Vel potest dici, quod infimus ordo specialiter potest dici ordo angelorum, quia immediate nobis annuntiant. Virtus autem dupliciter accipi potest. Vno modo communiter, secundum quod est media inter essentiam & operationem. Et sic omnes cœlestes spiritus nominãtur cœlestes virtutes: sicut & cœlestes essentiæ. Alio modo, secundum quod importat quendam excessum fortitudinis. Et sic est proprium nomen ordinis. Vnde Dion.* dicit 8. cap. cœl. hierar. quod nomen virtutum significat quandam virilem & inconcussam fortitudinem. Primo quidem ad omnes operationes diuinas eis conuenientes: secundo ad suscipiendum diuina. Et ita significat, quod sine aliquo timore aggrediuntur diuina quæ ad eos pertinent: quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

*ex c. 5 elicitur.*

*§. 5. inter princ. & m. d.*

Ad secundum dicendum, quod sicut dicit Dion.* 12. c. de diuin. nom. dominatio laudatur in Deo singulariter per quendam excessum. Sed per participationem diuina eloquia vocant dominos principaliores ornatus, per quos inferiores ex donis eius accipiũt. Vnde & Dionys. dicit in * 8. cap. cœlest. hierar. quod nomen dominationum primo quidem significat quãdam libertatem, quæ est à seruili conditione, & pedestri subiectione: sicut plebs subiicitur & à tyrannica oppressione, quam interdum etiam maiores patiuntur. Secundo significat quandam rigidam, & inflexibilem gubernationem, quæ ad nullum seruilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subiectorum,

*c. 12. post. med.*

*c. 8. parũ à princ.*

rum, vel oppressorum à tyrannis: Tertio significat appetitum & participationem veri dominii quod est in Deo. Et similiter nomen cuiuslibet ordinis significat participationem eius quod est in Deo. Sicut nomen virtutum significat participationem diuinæ virtutis. Et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod nomen dominationis & potestatis & principatus diuersimode ad gubernationem pertinet. Nam domini est solummodo præcipere de agendis. Et ideo Gregor. dicit,* quod quædam angelorum agmina pro eo quod eis cætera ad obediendum subiecta sunt, dominationes vocantur. Nomen vero potestatis ordinationem quandam designat: secundum illud Apost. ad Rom. 13. Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Et ideo Dion. * dicit, quod nomen potestatis significat quandam ordinationem, & circa susceptionem diuinorum, & circa actiones diuinas: quas superiores in inferiores agunt, eas sursum ducendo. Ad ordinem ergo potestatum pertinet ordinare, quæ à subditis sint agenda. Principari vero, vt Gregor. * dicit, est inter reliquos priorem existere, quasi primi sint in executione eorum quæ imperantur. Et ideo Dion.† dicit 9. cap. cælest. hier. quod nomen principatuum significat ductiuum cum ordine sacro. Illi enim qui alios ducũt, primi inter eos existentes, principes proprie vocantur. secundum illud Psal. 67. Præuenerunt principes coniuncti psallentibus.

*Hom. 34. in euang.*

*c. 8. cæl. hier. ante med.*

*Hom. 24. in euang. ante medium.*

*† c. 9. circa princ.*

Ad quartum dicendum, quod archangeli, secundum Dionys. * medii sunt inter principatus & angelos. Medium autem comparatum vni extremo, videtur alterum, in quantum participat naturam vtriusque. Sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu vero frigidi est calidum. Sic & archangeli dicuntur quasi principes angeli: quia respectu angelorum sunt principes, respectu vero principatuum sunt angeli. Secundum Gregor.* autem dicuntur archangeli ex eo quod principantur soli ordini angalorum, quasi magna nuntiantes. Principatus autem dicuntur ex eo quod principantur omnibus cælestibus, virtutibus diuinas iussiones explentibus.

*c. 9. cælest. hier. non procul à princ.*

*Hom. 34. in euang. ante medium illius.*

Ad quintum dicendum, quod nomen Seraphim non imponitur tantum à charitate, sed à charitatis excessu, quem importat nomen ardoris vel incendii. Vnde Dion. 7. c.* cæl. hier. exponit nomen Seraphim secundum proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primo quidem motum, qui est sursum, & qui est continuus:

*c. 7. non remote à princ.*

per quod significatur quod indeclinabiliter mouentur in Deum. Secundo vero, virtutem actiuam eius, quæ est calidum. Quod quidem non simpliciter inuenitur in igne, sed cum quadam acuitate: quia maxime est penetratiuus in agendo, & pertingit vsque ad minima, & iterum cum quodam superexcedenti feruore. Et per hoc significatur actio huiusmodi angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in sublimem feruorem excitantes, & totaliter eos per incendium purgantes: Tertio consideratur in igne claritas eius. Et hoc significat, quod huiusmodi angeli in seipsis habent inextinquibilem lucem, & quod alios perfecte illuminant. Similiter etiam nomen Cherubim imponitur à quodam excessu scientiæ. Vnde interpretatur plenitudo scientiæ. Quod Dion. * exponit quamuis ad quatuor. Primo quidem quantum ad perfectam Dei visionem. Secundo quantum ad plenam susceptionem diuini luminis. Tertio quantum ad hoc quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum à Deo deriuatam. Quarto quantum ad hoc, quod ipsi pleni existentes huiusmodi cognitione, eam copiose in alios effundunt.

*c. 7. cæl. hier. non procul à princ.*

Ad sextum dicendum, quod ordo thronorum, habet excellentiam præ inferioribus ordinibus in hoc, quod immediate in Deo rationes diuinorum operum cognoscere possunt. Sed Cherubim habent excellentiam scientiæ. Seraphim vero excellentiam ardoris. Et licet in his duabus excellentiis includatur tertia: non tamen in illa quæ est thronorum, includuntur aliæ duæ. Et ideo ordo thronorum distinguitur ab ordine Cherubim & Seraphim. Hoc enim est cōmune in omnibus, quod excellentia inferioris continetur in excellentia superioris: & non è conuerso. Exponit autem Dion. * nomen thronorum per conuenientiam ad materiales sedes. In quibus est quatuor considerare. Primo quidem situm, quia super terram sedes eleuantur. Et ipsi angeli, qui throni dicuntur, eleuantur vsque ad hoc, quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant. Secundo in materialibus sedibus consideratur firmitas: quia in ipsis aliquis firmiter sedet. Hic autem est è conuerso. Nam ipsi angeli firmantur per Deum. Tertio quia sedes suscipit sedentem, & in ea deferri potest. Sic & ipsi angeli suscipiunt Deum in seipsis, & eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quarto ex figura: quia sedes ex vna parte est aperta ad suscipiendum sedentem. Ita & isti angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, & famulandum ipsi.

*eod. c. 7. cæl. hier.*

Art.

*Art.6. Vtrum conuenienter gradus ordinum assignentur?*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter gradus ordinum assignentur Ordo enim prælatorum videtur esse supremus. Sed dominationes, principatus, & potestates ex ipsis nominibus prælationem quamdam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi. *2.d.9.ar.5.princ.*

¶ 2. Præterea, Quanto aliquis ordo est Deo propinquior, tanto est superior. Sed ordo thronorum videtur esse Deo propinquissimus. Nihil enim coniungitur propinquius sedenti, quam sua sedes. Ergo ordo thronorum est altissimus.

¶ 3. Præterea. Scientia est prior quam amor: & intellectus videtur esse altior quam volũtas. Ergo & ordo cherubim videtur esse altior quam ordo seraphim.

¶ 4. Præterea, Gregorius * ponit principatus super potestates. Non ergo collocantur immediate super archangelos, vt Dionys.† dicit. *hom. 24. in euang. †c.9.cal. hier.circ princ.*

SED contra est, quod Dionys. ponit * in prima quidem hierarchia seraphim vt primos, cherubim vt medios, thronos vt vltimos, In media vero dominationes vt primos, virtutes vt medios, potestates vt vltimos. In vltima principatus vt primos, archangelos vt medios, angelos vt vltimos. ** c.6. & 7. cælest. hie. & 8. & 9*

RESPONDEO dicendum, quod gradus angelicorum ordinum assignant, & Gregor. * & Dionys. quantum ad alia quidem conuenienter, sed quantum ad principatus & virtutes differenter. Nam Dionys. collocat virtutes sub dominationibus & supra potestates: principatus autem sub potestatibus, & supra archangelos. Gregorius autem ponit principatus in medio dominationum, & potestatum: virtutes vero in medio potestatum, & archangelorum. Et vtraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate Apostoli, qui medios ordines ascendendo enumerans, dicit Ephes. 1. quod Deus instituit illum, scilicet Christum ad dexteram suam in cælestibus supra omnem principatum, & potestatem, & virtutem, & dominationem. Vbi virtutem ponit inter potestatem & dominationem secundum assignationem Dionys. Sed ad Colos. 1. enumerans eosdem ordines, descendendo, dicit, Siue throni siue dominationes, siue principatus, siue potestates: omnia per ipsum, & in ipso creata sunt. Vbi principatus ponit medios inter dominationes & potestates, secundum assignationem Greg. Primo igitur videamus rationem assignationis Dionys. In qua considerandum est, quod sicut ** Greg. homi.34. in euang. Dio.c.7. 8.& 9. 8.& 9. cal.hier.*

*art.1. huius q.* sicut supra dictum est,* prima hierarchia accipit rationes rerum in ipso Deo: secunda vero in causis vniuersalibus: tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis nõ solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturæ, ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis, ad mediam vero dispositio vniuersalis de agendis, ad vltimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quæ est operis executio. Hæc enim tria manifestum est in qualibet operatione inueniri. Et ideo *† Locis in prin. cor. citatis.* Dionys. † ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, scilicet saraphim & cherubim, & thronos: Illos vero ordines posuit in media hierarchia, quorum nomina designant communem quamdam gubernationem, siue dispositionem, id est dominationes, virtutes, & potestates. Illos vero ordines posuit in tertia hierarchia, quorum nomina designant operis executionem, scilicet principatus, angelos, & archangelos. In respectu autem ad finem tria considerari possunt. Nam primo aliquis considerat finem. Secundo vero perfectam finis cognitionem accipit. Tertio vero intentionem suam in ipso defigit. Quorum secundum ex additione se habet ad primum, & tertium ad vtrumque. Et quia Deus est finis creaturarum, sicut dux est finis exercitus, vt dicitur *lib. 12. metaph. text. 52. to. 3.* in 12. metaph. * potest aliquid simile huius ordinis considerari in rebus humanis. Nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, vt per seipsos familiariter accedere posint ad regem, vel ducem. Quidam vero super hoc habent, vt etiam secreta eius cognoscant. Alii vero insuper circa ipsum semper inhærent, quasi ei coniuncti. Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem in ordinibus primæ hierarchiæ. Nam throni eleuãtur ad hoc quod Deum familiariter in seipsis recipiant, secũdum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt. Quod est proprium totius primæ hierarchiæ. Cherubim vero supereminẽter diuina secreta cognoscunt, seraphim vero excellunt in hoc, quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi vniri. Vt sic ab eo quod est commune toti hierarchæ, denominetur ordo thronorum: sicut ab eo quod est commune omnibus cælestibus spiritibus, denominatur ordo angelorum. Ad gubernationis autem rationem tria pertinẽt. Quorum primum est distinctio eorum, quæ agenda sunt: quod est proprium dominationum. Secundum

dum autem est præbere facultatem ad implendum, quod pertinet ad virtutes. Tertium autẽ est ordinare, qualiter ea quæ præcepta vel diffinita, sunt impleri possint, vt aliqua exequantur: & hoc pertinet ad potestates. Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando diuina: in executione autem cuiuslibet actus sunt quidam quasi incipiẽtes actionem, & alios ducentes. Sicut in cantu præceptores, & in bello illi, qui alios ducunt & dirigunt. Et hoc pertinet ad principatus. Alii vero sunt, qui simpliciter exequuntur. Et hoc pertinet ad angelos. Alii vero medio modo se habent. Quod ad archangelos pertinet, vt supra dictum est. * Inuenitur autem congrua hæc ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum vltimo superioris. Sicut infima animalia parum distant à plantis. Primus autem ordo est diuinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum sanctum, qui est amor procedens, cum quo affinitatem habet supremus ordo primæ hierarchiæ ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primæ hierarchiæ est thronorum, qui ex suo ordine habent quamdam affinitatem cum dominationibus. Nam throni dicuntur secundum Gregor.* per quos Deus sua iudicia exercet. Accipiunt enim diuinas illuminationes per conuenientiam ad immediate illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio diuinorum ministeriorum. Ordo vero potestatum affinitatem habet cum ordine principatuum. Nam cum potestatum sit ordinem subiectis imponere, hæc ordinatio statim in nomine principatuum designatur, qui sunt primi in executione diuinorum ministeriorum, vtpote præsidentes gubernationi gentium & regnorum, quod est primum principium in diuinis ministeriis. Nam bonum gentis est diuinius, quam bonum vnius hominis. Vnde dicitur Dan. 11. Princeps regni Persarum restitit mihi. Dispositio etiam ordinum quam Gregor.* ponit, congruitatem habet. Nam cum dominationes sint diffinientes, & præcipientes ea quæ ad diuina ministeria pertinent, ordines eis subiecti disponuntur secundum dispositionem eorum, in quos diuina ministria exercentur. Vt autem Aug. dicit in * 3. de trin. corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, & omnia per spiritualem creaturam, & spiritus malus per spiritum bonum. Primus ergo ordo post dominationes dicitur principatuũ, qui etiam bonis spiritibus principantur. Deinde potestates, per quas arcentur mali spi

*Ar. præc. ad 4.*

*Ead. homil. 24. in euang.*

*Ead. homil. 24.*

*lib. 3. de trin. c. 4. to. 3.*

spiritus: sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, vt habetur Rom. 13. Post quas sunt virtutes, quæ habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum. Post quas sunt angeli & archangeli, qui nuntiant hominibus vel magna, quæ sunt supra rationem, vel parua, ad quæ ratio se extendere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod in angelis potius est, quod subiiciuntur Deo, quam quod inferioribus præsident: & hoc deriuatur ex illo. Et ideo ordines nominati à prælatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati à conuersione ad Deum.

Ad secundum dicendum, quod illa propinquitas ad Deum, quę designatur nomine thronorum conuenit etiam cherubim, & seraphim, & excellentius, vt dictum est. * (In corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, * cognitio est secundum quod cognita sunt in cognoscente: amor autem secundum quod amans vnitur rei amatæ *e*. Superiora autem nobilori modo sunt in seipsis, quam inferioribus: inferiora vero nobiliori modo in superioribus, quam in seipsis *e*. Et ideo inferiorum quidem cognitio præminet dilectioni; superiorum autem dilectio, & præcipue Dei, præeminet cognitioni *e*. (* q. 27. a. 3.) (198) (286) (409)

Ad quartum dicendum, quod si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium & Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregor. principatuum nomen ex hoc, quod bonis spiritibus præsunt: & hoc conuenit virtutibus, secundum quod in nomine virtutum intelligitur quædam fortitudo dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exercenda diuina ministeria. Rursus virtutes secundum Greg. videntur esse idem quod principatus secundum Dionysium. Nam hoc est primum in diuinis ministeriis, miracula facere. Per hoc enim paratur via annuntiationi archangelorum & angelorum (locis antea cit. at.)

535

Art. 7. *Utrum ordines remanebunt post diem iudicii.*

(1. d. 11. q. 2. a. 6. & 4. d. 47 q. 1. ar. 2. q. 4. cor & 1. Cor. 15. l. 3. crl. 3.)

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod ordines non remanebunt post diem iudicij. Dicit enim Apost. 1. ad Corint. 15. quod Christus euacuabit omnem principatum, & potestatem, cum tradiderit regnum Deo & patri. Quod erit in vltima consummatione. Pari ergo ratione in illo statu omnes alij ordines euacuabuntur.

¶ 2. Præterea, Ad officium angelorum pertinet purgare, illuminare, & perficere. Sed post diem iudicij

dicij vnus angelus non purgabit, aut illuminabit, aut perficiet alium: quia non proficient amplius in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

¶ 3. Præterea, Apost. dicit ad Hebr. 1. de angelis: quod omnes sunt administratorij spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis. Ex quo patet, quod officia angelorum ordinantur ad hoc, quod homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi vsque ad diem iudicij salutem consequuntur. Non ergo post diem iudicij remanebunt officia, & ordines angelorum.

SED contra est, quod dicitur Iudic. 5. Stellæ manentes in ordine, & cursu suo. Quod exponitur de angelis. Ergo angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

RESPONDEO dicendum, quod in ordinibus angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum, & executio officiorum. Distinctio autem graduum est in angelis secundum differentiam gratiæ & naturæ, vt supra * dictum est. Et vtraque differentia semper in angelis remanebit. Non enim naturarũ differentiæ ab eis auferri possent, nisi eis corruptis. Differentia etiam gloriæ erit in eis semper secundum differentiam meriti præcedentis. Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem iudicij, & aliquo modo cessabit. Cessabit quidem secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem: remanebit autem secundum quod conuenit in vltima finis consecutione. Sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna, & in triumpho.

*Ar. 4. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod principatus & potestates euacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad hoc, quod alios ad finem perducant: quia consecuto iam fine non est necessarium tendere in finem. Et hæc ratio intelligitur ex verbis Apostoli dicentis. Cum tradiderit regnum Deo, & patri: id est, cum perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

Ad secundum dicendum, quod actiones angelorum super alios angelos considerandæ sunt secundum similitudinem actionum intelligibilium, quæ sunt in nobis. Inueniuntur autem in nobis multæ intelligibiles actiones, quæ sunt ordinatæ secundum ordinem causæ, & causati. Sicut cum per multa media gradatim in vnam conclusionem deuenimus. Manifestum est autem, quod cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis præcedentibus: non solum quantum ad nouam acquisitionem scientiæ, sed

etiam

etiam quantum ad scientiæ conseruationem. Cuius signum est, quod si quis obliuisceretur aliquod præcedentium mediorum, opinionem quidem, vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato. Sic igitur cum inferiores angeli rationem diuinorum operum cognoscant per lumen superiorum angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum, non solum quantum ad nouam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad cognitionis conseruationem. Licet ergo post iudicium non proficiant inferiores angeli in cognitione aliquarum rerum: non tamen propter hoc excluditur, quin à superioribus illuminentur.

Ad tertium dicendum, quod etsi post diem iudicii homines non sint vlterius ad salutem adducendi per ministerium angelorum: tamen illi, qui iam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per angelorum officia.

536

Art. 8. *Vtrum homines assumantur ad ordines angelorum?*

*2. d. 9. a. 8.* AD octauum sic proceditur. Videtur, quod homines non assumantur ad ordines angelorum. Hierarchia enim humana continetur sub infima hierarchiarum cœlestium: sicut infima sub media, & media sub prima. Sed angeli infimæ hierarchiæ nunquam transferentur in mediam, aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines angelorum.

¶ 2. Præterea, Ordinibus angelorum aliqua officia competunt, (vtpote custodire, miracula facere, dæmones arcere, & huiusmodi) quæ non videntur conuenire animabus sanctorum. Ergo non transferentur ad ordines angelorum.

¶ 3. Præterea, Sicut boni angeli inducunt ad bonum, ita dæmones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere, quod animæ hominum malorum conuertantur in dæmones. Hoc enim Chrysost. * reprobat super Matt. Ergo non videtur, quod animæ sanctorum transferantur ad ordines angelorum.

*Hom. 29. aliquantulu ante med. t. 2.*

SED contra est, quod Dominus dicit Matt. 22. de sanctis, quod erunt sicut angeli Dei in cœlo.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, * ordines angelorum distinguuntur, & secundum conditionem naturæ, & secundum dona gratiæ. Si ergo considerentur angelorum ordines solum quantum ad gradum naturæ, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines angelorum: quia

*art. prac. & art. 4. huius q.*

semper

ſemper remanebit naturarum diſtinctio. Quam quidam conſiderantes, poſuerunt quod nullo modo homines transferri poſſunt ad æqualitatem angelorum: quod eſt erroneum. Repugnat enim promiſsioni Chriſti, dicentis Luc. 20. quod filij reſurrectionis erunt æquales angelis in cœlis. Illud enim quod eſt ex parte naturæ, ſe habet vt materiale in ratione ordinis. Completiuum vero eſt, quod eſt ex dono gratiæ, quæ dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturæ. Et ideo per donum gratiæ homines mereri poſſunt tantam gloriam, vt angelis æquentur *e* ſecundum ſingulos angelorum gradus: quod eſt homines ad ordines angelorum aſſumi. Quidam tamen dicunt, quod ad ordines angelorum non aſſumuntur omnes qui ſaluantur, ſed ſoli virgines, vel perfecti: alij vero ſuum ordinem conſtituent, quaſi condiuiſum toti ſocietati angelorum. Sed hoc eſt contra Auguſt.* qui dicit 12. de ciuit. Dei, quod non erunt duæ ſocietates hominum & angelorum, ſed vna: quia omnium beatitudo eſt adhærere vni Deo.

*b* 130

*li. 12. c. 1. cir. prin. to. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod gratia angelis datur ſecundum proportionem naturalium. Non autem ſic eſt de hominibus, vt ſupra dictum eſt.* Et ideo ſicut inferiores angeli non poſſunt transferri ad naturalem gradum ſuperiorum, ita nec ad gratuitum. Homines vero poſſunt ad gratuitum conſcendere, ſed non ad naturalem.

*ar. 5. huius q.*

Ad ſecundum dicendum, quod angeli ſecundum naturæ ordinem medij ſunt inter nos & Deum. Et ideo ſecundum legem communem per eos adminiſtrantur, non ſolum res humanæ, ſed etiam omnia corporalia. Homines autem ſancti etiam poſt hanc vitam ſunt eiuſdem naturæ nobiſcum. Vnde ſecundum legem communem non adminiſtrant humana, nec rebus viuorum interſunt: vt Aug. dicit in* lib. de cur. pro mor. agenda. Ex quadam tamen ſpeciali diſpenſatione interdum aliquibus ſanctis conceditur, vel viuis, vel mortuis, huiuſmodi officia exercere, vel miracula faciendo, vel dæmones arcendo, vel aliquid huiuſmodi: ſicut Auguſt.* in eodem libro dicit.

*c. 13. & 16. in pr. to. 4.*
**li. de cur pro mort. agen. ca. 16. vſque ad med.*

Ad tertium dicendum, quod homines ad pœnam dæmonum transferri non eſt erroneum. Sed quidam erroneæ poſuerunt dæmones nihil aliud eſſe quam animas defunctorum. Et hoc Chryſ.* reprobat.

** Ho. 29. in Matt. ante mediũ, to. 2.*

QVAE

## QVAESTIO CIX.

*De ordinatione malorum angelorum, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum ordines sint in dæmonibus?

¶ Secundo, vtrum in eis sit prælatio?

¶ Tertio, vtrum vnus illuminet alium?

¶ Quarto, vtrum subiiciantur prælationibus bonorum angelorum?

537. Art. I. *Vtrum ordines sint in domonibus?*

1.d.6. ar. 4.& 4.d. 47.q.1. a.3.44. † Aug. l. de nat boni c.3. & 4.to.6.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod ordines non sint iu dæmonibus. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut & modus & species (vt August. dicit in † lib. de natura boni) & è contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis angelis non sunt aliqui ordines.

¶ 2. Præterea, Ordines angelici sub aliqua hierarchia continentur. Sed dæmones non sunt sub aliqua hierarchia, quæ est sacer principatus, cum ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in dæmonibus non sunt ordines.

¶ 3. Præterea, Dæmones de singulis ordinibus angelorum ceciderunt: vt communiter dicitur. Si ergo aliqui dæmones dicuntur esse alicuius ordinis, quia de illo ordine ceciderunt: videtur quod deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquam autem inuenitur, quod dicantur seraphim, vel throni, & dominationes. Ergo pari ratione non sunt in aliquibus ordinibus.

SED contra est, quod Apostolus dicit ad Ephes. vlt. quod est nobis colluctatio aduersus principes & potestates, aduersus mundi rectores tenebrarum harum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut iam dictum est, ordo angelicus consideratur, & secundum gradum naturæ, & secundum gradum gratiæ. Gratia vero habet duplicẽ statum: scilicet imperfectum, qui est status merendi: & perfectum, qui est status gloriæ consummatæ. Si ergo considerentur ordines angelici, quantum ad perfectionem gloriæ: sic dæmones neque sunt in ordinibus angelicis, neque vnquam fuerunt. Si autem considerentur quantum ad id quod est gratiæ imperfectæ: sic dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus angelorum, sed ab eis ceciderunt, secundum

*ar.4.& 8 praced.q.*

dem illud quod supra * posuimus, omnes angelos in gratia creatos fuisse. Si autem cõsiderentur quantum ad id quod est naturæ: sic adhuc sũt in ordinibus, quia data naturalia non amiserunt, vt Dionys.* dicit.

*q. 62. a. 3*

*c. 4. de diuin. no. p. 4. non remote ab med.*

Ad primum ergo dicendum, quod bonum potest inueniri sine malo: sed malum non potest inueniri sine bono, vt supra habitum est. † Et ideo dæmones in quantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

*† q. 49. a. 3.*

Ad secundum dicendum, quod ordinatio dæmonum, si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra. Vtitur enim dæmonibus propter seipsum. Sed ex parte voluntatis dæmonum non est sacra: quia abutuntur sua natura ad malum.

Ad tertium dicendum, quod nomen seraphim imponitur ab ardore charitatis: nomen autem thronorum ab inhabitatione diuina: nomen autem dominationum importat libertatem quamdam. Quæ omnia opponuntur peccato. Et ideo peccantibus angelis huiusmodi nomina non attribuuntur.

*Art. 2. Vtrum in dæmonibus sit prælatio?* 538

*Sup. q. 63. a. 8. & 2. d. 6. a. 4. & 4. d. 47. q. 1. a. 2. q. 4.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in dæmonibus non sit prælatio. Omnis enim prælatio est secundum aliquem ordinem iustitiæ. Sed dæmones totaliter a iustitia ceciderunt. Ergo in eis non est prælatio.

¶ 2. Præterea, Vbi non est obedientia & subiectio, non est prælatio. Hæc autem sine concordia esse non possunt. Quæ in dæmonibus nulla est, secundum illud Prouerb. 13. Inter superbos semper sunt iurgia. Ergo in dæmonibus non est prælatio.

¶ 3. Præterea, Si in eis est aliqua prælatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel pœnam. Sed non ad eorum naturam. Quia subiectio & seruitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta. Nec pertinet ad culpam, vel pœnam. Quia sic superiores dæmones qui magis pecccauerunt inferioribus subderentur. Non ergo est prælatio in dæmonibus.

SED contra est, quod dicit glos. 1. ad Corinthios 15. Quamdiu durat mundus, angeli angelis, homines hominibus, & dæmones dæmonibus præsunt.

*In gl. ordi. super illud. Cũ euacuauerit omnem pr.*

RESPONDEO dicendum, quod cum actio sequatur naturã rei, quorumcumque naturæ sunt ordinatæ, oportet quod etiam actiones subinuicem ordinentur. Sicut patet in rebus corporalibus. Quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora cælestia, actiones & motus eorum subdun-

tur

tur actionibus, & motibus cœlestium corporum. Ma-
*ar. prac.* nifestum est autem ex præmissis, * quod dæmonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur. Vnde & actiones eorum sub actionibus superiorum sunt. Et hoc est quod rationem prælationis facit, vt scilicet actio subditi subdatur actioni prælati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio dæmonum requirit, quod sit in eis prælatio. Conuenit enim hoc diuinæ sapientiæ, quæ nihil in vniuerso inordinatum relinquit, quæ attingit à fine vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter, vt dicitur Sap. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod prælatio dæmonum non fundatur super eorum iustitia, sed super iustitia Dei cuncta ordinantis.

Ad secundum dicendum, quod concordia dæmonum, qua quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant, sed ex communi nequitia qua homines odiunt, & Dei iustitiæ repugnant. Est enim proprium hominum impiorum, vt eis se adiungant & subiiciant ad propriam nequitiam exequendam, quos potentiores viribus vident.

Ad tertium dicendum, quod dæmones non sunt æquales secundum naturam. Vnde in eis est naturalis prælatio. Quod in hominibus non contingit, qui natura sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ab bonum superiorum, sed magis ad malum eorum. Quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, præesse in malis est esse magis miresum.

539 Art. 3. *Vtrum in dæmonibus sit illuminatio?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in dæmonibus sit illuminatio. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed vnus dæmon potest alteri veritatem manifestare: quia superiores magis acumine naturalis scientiæ vigent. Ergo superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

¶ 2. Præterea, Corpus quod superabundat lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit, sicut sol lunam. Sed superiores dæmones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur, quod superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

SED contra, Illuminatio cum purgatione est, & perfectione, vt supra dictum est.* Sed purgare non conuenit dæmonibus, secundum illud Eccl. 34. Ab immundo quid mundabitur? Ergo etiam neque illuminare.

*q. 106. a. 2. & ar. 1. arg. sed cont.*

RESPONDEO dicendum, quod in dæmonibus non

non potest esse illuminatio proprie. Dictum est enim supra,* quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio. Sicut cum vnus angelus alteri suum conceptum manifestat. Peruersitas autem dæmonum hoc habet, quod vnus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine diuino abducere. Et ideo vnus dæmon alium non illuminat. Sed vnus alij suum conceptum per modum locutionis intimare potest. *q. 106. a. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis: sed solum quæ dicta est.* *in co. art.*

Ad secundum dicendum, quod, secundum ea quæ ad naturalem cognitionem pertinēt, non est necessaria manifestatio veritatis: neque in angelis, neque in dæmonibus: quia sicut supra dictum est,* statim à principio suæ conditionis omnia cognouerunt, quæ ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideo maior plenitudo naturalis luminis, quæ est in superioribus dæmonibus, non potest esse ratio illuminationis. *q. 55. a. 2. & 58. a. 1.*

Art. 4. *Vtrum boni angeli habeant prælationem super malos?* 542

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod boni angeli non habeant prælationem super malos. Prælatio enim angelorū præcipue attenditur secundum illuminationes. Sed mali angeli, cum sint tenebræ, non illuminantur à bonis. Ergo boni angeli non sunt prælati super malos.

¶ 2. Præterea, Ad negligentiam præsidentis pertinere videntur ea quæ per subditos male fiunt. Sed dæmones multa mala faciunt. Si igitur subsunt prælationibus bonorū angelorum, videtur in angelis bonis esse aliqua negligentia, quod est inconueniens.

¶ 3. Præterea, Prælatio angelorum sequitur naturæ ordinem, vt supra dictum est.* Sed si dæmones de singulis ordinibus ceciderunt (vt communiter dicitur) multi dæmones multis bonis angelis sunt superiores ordine naturæ. Non ergo boni angeli prælationem habent super omnes malos. *a. 1. & 2. huius q.*

Sed contra est, quod August.* dicit 3. de Trinit. quod spiritus vitæ desertor atque peccator regitur per spiritum vitæ rationalem pium, & iustum. Et Greg.* dicit, quod potestates sunt angeli, quorum ditioni virtutes aduersæ subiectæ sunt. *lib. 3. de trin. c. 4. paulo à prin.* *Greg. ho. mil. 34. in euan:*

Respondeo dicendum, quod totus ordo prælationis primo & originaliter est in Deo, & parti-

cipatur à creaturis, secũdum quod Deo magis appropinquant. Illæ enim creaturæ super alias influẽtiam habent, quę sunt perfectiores, & Deo propinquiores. Maxima autem perfectio, & per quam maxime Deo appropinquatur, est creaturarum fruentium Deo. Sicut sunt sancti Angeli. Qua perfectione dæmones priuantur. Et ideo boni angeli super malos prælationem habent, & per eos reguntur *e*.

134 Ad primum ergo dicendum, quod per sanctos angelos multa de diuinis mysteriis dæmonibus reuelantur, cum diuina iustitia exigit, vt per dæmones aliqua fiant, vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum. Sicut in rebus humanis assessores iudicis reuelant tortoribus eius sententiam. Huiusmodi autem reuelationes si ad angelos reuelantes comparentur, illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum, Ex parte vero dæmonum non sunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriæ iniquitatis.

Ad secundum dicendum, quod sancti angeli sunt ministri diuinæ sapientiæ. Vnde sicut diuina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos angelos, vel homines, propter bona, quæ ex eis elicit: ita & boni angeli non totaliter cohibent malos à nocendo.

Ad tertium dicendum, quod angelus, qui est inferior ordine naturæ, præest dæmonibus, quamuis superioribus ordine naturæ: quia virtus diuinæ iustitiæ cui inhærent boni angeli, potior est quam virtus naturalis angelorum. Vnde & apud homines spiritualis iudicat omnia: vt dicitur I. ad Cor. 2. & Philosophus dicit in lib.* Ethicor. quod virtuosus est regula & mensura omnium humanorum actuum.

*li. 3. ethi. c. 4. ad fi. & li. 10. c. 5. to. 5.*

## QVAESTIO CX.

*De præsidentia angelorum super creaturam corporalem in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de præsidentia angelorum super creaturam corporalem.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum creatura corporalis administretur per angelos?

¶ Secundo, vtrum creatura corporalis obediat angelis ad nutum?

¶ Tertio, vtrum angeli sua virtute posSint immediate mouere corpora localiter?

¶ Quarto, vtrum angeli boni vel mali posSint facere miracula?

541.

Art. 3. *Utrum creatura corporalis administretur per angelos?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod creatura corporalis non administretur per angelos. Res enim quæ habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo præsidente. Ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur, quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi diuinitus datis. Non ergo indigent gubernatione angelorum. *2. di. 14. a. 3. & 3. cõt. c. 178. & 83. & veri. q. 5. a. 8. & opus. 3. ca. 125. & opu. 10 a. 1. usq. ad 16. & op. 20. col. 5.*

¶ 2. Præterea, Inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quædam dicuntur inferiora, quædam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium, quod gubernentur per angelos.

¶ 3. Præterea, Diuersi ordines angelorum distinguuntur secundum diuersa officia. Sed si creaturæ corporales administrantur per angelos, tot erunt officia angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines angelorum, quot sunt species rerum. Quod est contra supradicta.* Non ergo corporalis creatura administratur per angelos. 530 *q. 108. ad 2. & 6.*

SED contra est, quod August. † dicit 3. de Trinit. quod omnia corpora reguntur per spiritũ vitæ rationalem, & Greg.* dicit in 4. dialog. quod in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam inuisibilem disponi potest. *† lib. 3. de trin. c. 4. * 4. dial. c. 4. post med.*

RESPONDEO dicendum, quod tam in rebus humanis, quam in rebus naturalibus, hoc cõmuniter inuenitur quod potestas particularis gubernatur, & regitur à potestate vniuersali. Sicut potestas balliui gubernatur à potestate regis. Et in angelis etiam est dictum, *quod superiores angeli, qui præsunt inferioribus, habent scientiam magis vniuersalem. Manifestum est autem, quod virtus cuiuslibet corporis est magis particularis, quam virtus spiritualis substãtiæ. Nam omnis forma corporalis est forma indiuiduata per materiam, & determinata ad hic & nunc: formæ autem immateriales sunt absolutæ, & intelligibiles. Et ideo sicut inferiores angeli, qui habẽt formas minus vniuersales, reguntur per superiores: ita omnia corporalia regũtur per angelos. Et hoc non solum à sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus Philosophis, qui incorporeas substantias posuerunt. *q. 55. a. 3. & q. 108. a. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod res corporales habent determinatas actiones. Sed has actiones non exercent, nisi secundum quod mouentur quia proprium corporis est, quod nõ agat nisi per motum. Et

ideo oportet quod creatura corporalis à spirituali moueatur.

*t. 12. met. c. 44. t. 3.* Ad secundum dicendum, quod ratio ista procedit secundum opinionem Aristot.* qui posuit, quod corpora cœlestia mouentur à substantiis spiritualibus. Quarum numerum conatus fuit assignare secundum numerum motuum, qui apparent in corporibus cœlestibus. Sed non posuit, quod essent aliquæ substantiæ spirituales, quæ haberent immediatam præsidentiam supra inferiora corpora: nisi forte animas humanas. Et hoc ideo, quia non considerauit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri, nisi naturales. Ad quas sufficiebat motus corporum cœlestium. Sed quia nos ponimus multa in corporibus inferioribus fieri præter naturales actiones corporum, ad quæ non sufficiunt virtutes cœlestium corporum *e*: ideo secundum nos necesse est ponere,

569 quod angeli habeant immediatam præsidentiam, non solum supra cælestia corpora: sed etiam supra corpora inferiora.

Ad tertium dicendum, quod de substantiis immaterialibus diuersimode Philosophi sunt locuti. Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes & species sensibilium corporum, & quasdam aliis vniuersaliores. Et ideo posuit substantias immateriales habere præsidentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora *e*, & diuersas circa diuersa. Ari-

137 *vide li. 1. met. te. 6. to. 3.* stot.* autem posuit, quod substantiæ immateriales non sunt species corporum sensibilium, sed aliquid altius & vniuersalius. Et ideo non attribuit eis immediatam præsidentiam supra singula corpora, sed solum supra vniuersalia agentia, quæ sunt corpora cœlestia *e*. Auic. vero mediam viam secutus est. Po-

263 suit enim cum Plat. aliquam substantiam spiritualem præsidentem immediate spheræ actiuorum, & passiuorum: eo quod sicut Plat. ponebat, quod formæ horum sensibilium deriuatur à substantiis immaterialibus: ita etiam Auic. hoc posuit *e*. Sed in hoc à Plat.

419 differt, quod posuit vnam tantum substantiam immaterialem præsidētem omnibus corporibus inferioribus, quam vocauit intelligentiam agentem. Docto-

** li. 83. q. q. 79. in pri. to. 4. † Dam. li. broe 2. c. 4. in prin. * Origen. in Num. hom. 13.* res autem sancti posuerunt sicut & Platonici diuersis rebus corporeis diuersas substantias spirituales esse præpositas. Dicit enim Augustinus * in lib. 83. q. Vnaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam. Et Damascenus † dicit, Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus, quæ præerant terrestri ordini, Et Origen. * dicit super illud

illud Numer. 22. Cum vidisset asina angelum, quod opus est mundo angelis, qui præsunt super bestias, & præsunt animalium natiuitati, & virgultorum, & plantationum, & cæterarum rerum incrementis. Sed hoc non est ponendum propter hoc, quod secundum suam naturam vnus angelus magis se habeat ad præsidendum animalibus, quam plantis: quia quilibet angelus etiã minimus habet altiorem virtutem, & vniuersaliorem, quam aliquod genus corporalium: sed est ex ordine diuinæ sapientię, quæ diuersis rebus diuersos rectores præposuit. Nec tamen propter hoc sequitur, quod sint plures ordines angelorum, quam nouem: quia sicut supra dictum est ordines distinguunt secundum generalia officia. Vnde sicut secundum Greg. * ad ordinem potestatum pertinent omnes angeli, qui habent proprie præsidentiam super dæmones: ita ad ordinem virtutum pertinere videntur omnes angeli, qui habent præsidentiam super res pure corporeas. Horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt.

*Hom. 34. in Euan.*

Art. 2. *Vtrum materia corporalis obediat angelis ad nutum.* 542

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod materia corporalis obediat angelis ad nutum. Maior est enim virtus angeli, quam virtus animæ. Sed conceptioni animæ maxime obedit materia corporalis. Immutatur enim corpus hominis ex conceptione animæ ad calorem & frigus, & quandoque vsque ad sanitatem & ægritudinem. Ergo multo magis secundum conceptionem angeli materia corporalis transmutatur.

*1. 2. q. 80. ar. 2. cor. & 3. cõ. c. 103. & po. q. 6. art. 3. & ma. q. 16. a. 9. & 10 & quol. 9. ar. 10.*

¶ 2. Præterea, Quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus angeli est superior quam materia corporalis: corpus autem sua virtute potest trãsmutare materiam corporalem ad formam aliquam, sicut patet cum ignis generat ignem. Ergo multo fortius virtute sua angeli possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

¶ 3. Præterea, Tota natura corporalis administratur per angelos, vt dictum est. * Et sic videtur quod corpora se habent ad angelos sicut instrumenta. Nam ratio instrumenti est, quod sit mouens motum. Sed in effectibus aliquid inuenitur ex virtute principalium agentium, quod non potest esse per virtutem instrumenti. Et hoc est id quod est principalius in effectu. Sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animæ nutritiuæ: sed quod generetur caro viua, est ex vir-

*art. præc.*

tute animæ. Similiter quod secetur lignum, pertinet ad serram: sed quod perueniatur ad formam lecti, est ex virtute artificis. Ergo forma substantialis, quæ est principalius in effectibus corporalibus, est ex virtute angelorum. Materia ergo obedit ad sui informationem angelis.

li.3. c. 8. in princ. to.3. SED contra est; quod Augustinus dicit* 3. de Trinit. Non est putandum istis transgressoribus angelis ad nutum seruire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo.

RESPONDEO dicendum, quod Platonici posuerunt formas, quæ sunt in materia, causari ex immaterialibus formis *e*: quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hos quantum ad aliquid secutus est Auic. qui posuit omnes formas, quæ sunt in materia, procederere à conceptione intelligentiæ: & quod agentia corporalia sunt solum disponētia ad formas. Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimauerunt formam quasi aliquid per se factum, vt sic ab aliquo formali principio procederet.

li.7. met. te.26.27. & 32.to.3. Sed sicut Philosoph. probat in* 7. Metaphys, hoc quod proprie fit, est compositum. Hoc enim proprie est quasi subsistens. Forma autem non dicitur ens quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est: & sic per consequens nec forma proprie fit. Eius enim est fieri, cuius est esse: cum fieri nihil aliud sit quam via in esse. Manifestum est autem, quod factum est simile facienti: quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito: vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem: vel quia totum compositum & quantum ad materiam, & quantum ad formam, est in virtute ipsius. Quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiæ, vel est à Deo immediate, vel ab aliquo agente corporali: non autem immediate ab angelo *e*.

Ad primum ergo dicendum, quod anima nostra vnitur corpori vt forma. Et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius: præsertim cum motus sensitiui appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis: angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia. Vnde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod id quod potest virtus inferior, potest superior: non eodem, sed excellentiori modo *e*. Sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic angelus excellen-

excellentiori modo transmutat materiam corporalem, quam agentia corporalia: scilicet mouendo ipsa agentia corporalia tanquam causa superior.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet ex virtute angelorũ aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quæ agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est angelo obedire materiam ad nutum: sicut nec cocis obedit materia ad nutum: quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem, secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret: cum reducere materiam in actum formæ substantialis, non excedat virtutem corporalis agentis: quia simile natum est sibi simile facere. 543 locis sup[ra] ar. 6. no[...]

Art. 3. *Vtrum corpora obediant angelis ad motum localem?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod corpora non obediant angelis ad motum localem. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed angeli non causant formas corporum naturalium, vt dictum est,* Ergo neque possunt causare in eis motum localem. *a prae. & q. 65. ar. 4.

¶ 2. Præterea, in † 8. Physic. probatur, quod motus localis est primus motuum. Sed angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem. † lib. 8. physic. à tex. 54. vsque ad 60. to. 2.

¶ 3. Præterea, Membra corporalia obediunt conceptioni animæ ad motum localem, in quantum habent in seipsis aliquod principium vitæ. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitæ. Ergo non obediunt angelis od motum localem.

SED contra est, quod August. dicit * 3. de Trin. quod angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos. Sed hoc non possunt facere nisi localiter mouendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem. * lib. 3. de trin. c. 8. & 9. to. 4.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Dionys. dicit 7. cap. de diu. nom. diuina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum. Ex quo patet, quod natura inferior in sui supremo attingitur à natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, vt probatur in * 8. Phys. Cuius ratio est, quia mobile secundum locum non est potentia ad aliquid intrinsecum, in quantum huiusmodi: sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum: & ideo natura corporalis nata * lib. 8. phys. tex. 57. to. 2.

est moueri immediate à natura spirituali secundum locum. Vnde & Philosophi posuerunt suprema corpora moueri localiter à spiritualibus substantiis. Vnde videmus, quod anima mouet corpus primo, & principaliter locali motu.

Ad primum ergo dicendum, quod in corporibus sunt alii motus locales præter eos, qui consequuntur
317 formas *e.* Sicut fluxus, & refluxus maris non consequitur formam substantialem aquæ, sed virtutem lunæ. Et multo magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

Ad secundum dicendum, quod angeli causando motum localem tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad huiusmodi effectus producendos: sicut faber adhibet ignem ad demollitionem ferri.

Ad tertium dicendum, quod angeli habent virtutem minus contractam quam animæ. Vnde virtus motiua animæ contrahitur ad corpus vnitum, quod per eam viuificatur: quo mediante alia potest mouere. Sed virtus angeli non est contracta ad aliquod corpus. Vnde potest corpora non coniuncta localiter mouere.

Art. 4. *Vtrum angeli possint facere miracula?*

544 AD quartum sic proceditur. Videtur, quod angeli possunt facere miracula. Dicit enim Gregor. * Virtutes vocantur illi spiritus, per quos signa, & mirabilia frequentius fiunt.

¶ 2. Præterea, August. dicit in lib. † 83. qq. quod magi faciunt miracula per priuatos contractus, boni Christiani per publicam iustitiam, mali Christiani per signa publicæ iustitiæ. Sed magi faciunt miracula per hoc quod exaudiuntur à dæmonibus, vt ipse alibi in eodem lib. * dicit. Ergo dæmones miracula possunt facere. Ergo multo magis angeli boni.

¶ 3. Præterea August. in eod. lib. q. 79. dicit, quod omnia quæ visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aëris huius non absurdè fieri posse creduntur. Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producitur absque ordine naturalis causæ, hoc dicimus esse miraculum. Puta cum aliquis sanatur à febre, non per operationem naturæ. Ergo angeli & dæmones possunt facere miracula.

¶ 4. Præterea, Virtus superior non subditur ordini inferioris causæ. Sed natura corporalis est inferior angelo. Ergo angelus potest operari præter ordinem corporalium agentium. Quod est miracula facere.

*2.2. qu. 178. a. 4. Et 3. cõt. c. 102. & 103. & Po. q. 6. a. 3. & 4. & ma. q. 16. art. 9. Et opusc. 11. art. 5. vsque ad 19.*

** ho. 34. in Euan.*
*† q. 79.*
** q. 79.*

SED

SED contra est, quod de Deo dicitur in Psalm. Qui facit mirabilia magna solus.

RESPONDEO dicendo, quod miraculum propriè dicitur, cum aliquid fit præter ordinem naturæ. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicuius particularis. Quia sic cum aliquis proiicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit præter ordinem naturæ lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit pręter ordinem totius naturæ creatæ. Hoc autem non potest facere nisi Deus. Quia quicquid facit angelus, vel quęcumque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturæ creatæ. Et sic non est miraculum. Vnde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit.

Ad primum ergo dicendum, quod angeli aliqui dicuntur miracula facere: vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut & sancti homines dicuntur miracula facere. Vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quæ fiunt: sicut colligendo pulueres in resurrectione communi, vel huiusmodi aliquid agendo.

Ad secundum dicendum, quod miracula, simpliciter loquendo, dicuntur, vt dictum est*, cum aliqua fiunt præter ordinem totius naturæ creatæ. Sed quia non omnis virtus naturæ creatæ est nota nobis: ideo cum aliquid fit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quo ad nos. Sic igitur cum dæmones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur, non simpliciter, sed quo ad nos. Et hoc modo magi per dæmones miracula faciunt. Et dicuntur fieri per priuatos contractus: quia quælibet virtus creaturæ in vniuerso se habet vt virtus alicuius priuatæ personæ in ciuitate. Vnde cum magus aliquid facit per pactum initum cum dæmone, hoc fit quasi per quemdam priuatum contractum. Sed iustitia diuina est in toto vniuerso, sicut lex publica in ciuitate. Et ideo boni Christiani in quantum per iustitiam diuinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula per publicam iustitiam: mali autem Christiani per signa puclicæ iustitiæ: sicut inuocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

*In corp. art.*

b 564.

Ad tertium dicendum, quod spirituales potestates possunt facere ea quæ visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

Ad quartum dicendum, quod licet angeli possint

aliquid facere preter ordinem naturę corporalis: non tamen possunt aliquid facere præter ordinem totius creaturæ; quod exigitur ad rationem miraculi, vt di-
In corp. art. ctum est.*

## QVAESTIO CXI.

*De actione Angelorum in homines, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est, de actione angelorum in homines. Et primo quæritur, vtrum possint eos immutare sua virtute naturali. Secundo, quomodo mittantur à Deo ad ministerium hominum. Tertio, quomodo custodiunt homines.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum angelus possit illuminare intellectum hominis?

¶ Secundo, vtrum possit immutare affectum eius?

¶ Tertio, vtrum possit immutare imaginationem eius.

¶ Quarto, vtrum possit immutare sensum eius?

545 Art. I. *Vtrum angelus possit illuminare hominem?*

1.2. qu. 112. a. 2. ad 2. Et 2. dis. 1·8. q. 2. a. 2. ad 3. 4. & 5. & 3. con. c. 81. prin. & ver. q 11. art. 1. & quol. 9. q. 4. ar. 5. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod angelus non possit illuminare hominem. Homo enim illuminatur per fidem. Vnde Dionys.* in ecclesiast. hierarch. illuminationem attribuit baptismo, qui est fidei sacramentum. Sed fides immediate est à Deo, secundum illud ad Ephes. 2. Gratia estis saluati per fidem, & non ex vobis. Dei enim donum est. Ergo homo non illuminatur ab angelo, sed immediate à Deo.

¶ 2. Præterea, Super illud Rom. I. Deus illis manifestauit, dicit glos. † quod non solum ratio naturalis ad hoc profuit, vt diuina hominibus manifestarentur, sed Deus illis reuelauit per opus suum, scilicet per creaturam. Sed vtrumque est à Deo immediate, scilicet ratio naturalis & creatura. Ergo Deus immediate illuminat hominem.

* c. 2. p. 1. & 2.

¶ 3. Præterea, Quicumque illuminatur, cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

† gl. interlinearis adiuncta & ordinaria.

SED contra est, quod Dionys. probat in 4. cap. cœl. hier. quod reuelationes diuinorum perueniunt ad hominem mediantibus angelis, vt supra dictum est.* Huiusmodi autem reuelationes sunt illuminationes, vt supra dictum est.† Ergo homines illuminantur per angelos.

* q. 108. ar. 1.

† q. 106. ar. 1.

RESPONDEO dicendum, quod cum diuinæ prouidentiæ ordo habeat, vt actionibus superiorum inferiora subdantur, vt supra dictum est,* sicut inferiores

riores angeli illuminantur per superiores; ita homines, qui sunt angelis inferiores, per eos illuminãtur. Sed modus vtriusque illuminationis quodãmodo est similis, & quodammodo diuersus. Dictum est enim supra,* quod illuminatio, quæ est manifestatio diuinæ veritatis, secundum duo attenditur, scilicet secundum quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris: & secundum quod proponuntur intellectui inferioris species intelligibiles, quæ sunt in superiori, vt capi posſint ab inferiori. Et hoc quidem in angelis fit secundum quod superior angelus veritatem vniuersalem conceptam diuidit secundum capacitatem inferioris angeli, vt supra dictum est.* Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere quia connaturale est ei, vt intelligat per conuersionem ad phantasmata, vt supra dictum est.* Et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium, secundum illud quod dicit Dionys.* 1. c. cœl. hierar. quod impossibile est aliter nobis lucere diuinũ radium, nisi varietate sacrorum velaminum circum velatum. Ex alia vero parte intellectus humanus tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici. Et secundum hæc duo attenditur illuminatio, qua homo illuminatur ab angelo.

Ar. 1. q. præced.

q. 106. ar. 1.

q. 106. ar. 1. & 3.

q. 87. a. 7.

c. 1. circa medium.

Ad primum ergo dicendum, quod ad fidem duo concurrunt. Primo quidem habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in diuinam veritatem. Intellectus enim assentit veritati fidei non quasi conuictus ratione, sed quasi imperatus à voluntate. Nullus enim credit nisi volens: vt August.* dicit: & quantum ad hoc fides est à solo Deo: Secundo requiritur ad fidem, quod credibilia proponantur credenti & hoc quidem fit per hominem, secundum quod fides est ex auditu, vt dicitur Rom. 10. sed per angelos principaliter, per quos hominibus reuelãtur diuina, vnde angeli operantur aliquid, ad illuminationem fidei. Et tamen homines illuminantur ab angelis, non solum de credendis, sed etiam de agendis.

Tract. 26. in Ioan. euan. aliquantulum à pr. 10. 9.

Ad secundum dicendum, quod ratio naturalis quæ est immediate à Deo, potest per angelum confortari; vt dictum est:* & similiter ex speciebus & creaturis acceptis tanto altior elicitur intelligibilis veritas, quanto intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per angelum adiuuãtur homo, vt ex creaturis perfectius in diuinam cognitionem deueniat.

q. 106. ar. 1.

Ad tertium dicendum, quod operatio intellectualis & illuminatio, dupliciter possunt considerari. Vno modo ex parte rei intellectæ: & sic quicumque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere, vel illuminari: quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo ex parte principii. Et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab angelo,
546 cognoscit se ab angelo illuminari.

Art. 2. *Vtrum angeli possint immutare voluntatem hominis?*

*1.2.q.75 a.5.& 2. di.8.a.5. cor. & 3. cont.c.88. 91.& 92 Et ver.q. 22.ar.9. & ma.q. 16. a.11 * Ps.103 habetur implicite en glo.or. † ex c.2. Actuum videtur haberi: & in lo.c.13 * l.2.c.4. ad fin. *ar.prec.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod angeli possint immutare voluntatem hominis: quia super illud Hebr. 1. Qui facit angelos suos spiritus, & ministros suos flammam ignis: dicit glossa, * quod ignis sunt dum spiritu feruent, & vitia nostra vrunt. Sed hoc non esset nisi voluntatem immutarent. Ergo angeli possunt immutare voluntatem.

¶ 2. Præterea, Beda † dicit, quod diabolus non est immissor solum malarum cogitationum, sed etiam incensor, Damas. autem vlterius dicit, quod etiam est immissor. Dicit enim in * 2. lib. quod omnis malitia & immūdæ passiones ex demonibus excogitatæ sunt & immittere homini sunt concessæ. Et pari ratione angeli boni immittunt & incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

¶ 3. Præterea, Angelus, sicut est dictum, * illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia, quæ deseruit intellectui, potest immutari ab angelo: ita & appetitus sensitiuus, qui deseruit voluntati: quia & ipse etiam est vis vtens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

SED contra est, quod immutare voluntatem est proprium Dei: secundum illud Prouerb. 21. Cor regis in manu Domini: quocumque voluerit, vertet illud.

RESPONDEO dicendum, quod voluntas potest immutari dupliciter: Vno modo ab interiori: & sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare volūtatem, quia dat naturæ intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est, nisi à Deo, qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non est nisi à Deo, qui causat voluntatē. Alio modo mouetur voluntas ab exteriori. Et hoc in

in angelo est quidem vno modo tãtum, scilicet à bono apprehenso per intellectum. Vnde secundũ quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur vt bonum ad appetendum, secundum hoc mouet voluntatem. Et sic solus Deus efficaciter potest mouere voluntatem, angelus autem & homo per modum suadentis, vt supra dictum est.* Sed præter hunc modum etiam aliter mouetur in hominibus voluntas ab exteriori: scilicet ex passione existente circa appetitum sensitiuum. Sicut ex concupiscentia, vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum: & sic etiam Angeli in quantum possunt concitare huiusmodi passiones. possunt voluntatem mouere, non tamen ex necessitate quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum, vel resistendum passioni. q. 106. a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ministri Dei, vel homines, vel Angeli dicuntur vrere vitia, & inflammare ad virtutes per modum persuasionis.

Ad secundum dicendum, quod dæmones non possunt immittere cogitationes, interius eas causando: cum vsus cogitatiuæ virtutis subiaceat voluntati. Dicitur tamen diabolus incensor cogitationum in quãtum incitat ad cogitandum vel ad appetendum cogitata per modum persuadentis, vel passionem concitantis. Et hoc ipsum incendere Damas. vocat immittere: quia talis operatio interius fit. Sed bonæ cogitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo, licet angelorum ministerio procurentur.

Ad tertium dicẽdum, quod intellectus humanus secundũ præsentem statum non potest intelligere nisi conuertendo se ad phantasmata e: sed volũtas humana potest aliquid velle ex iudicio rationis, nõ sequẽdo passionem appetitus sensitiui. Vnde nõ est simile. 422

Art. 3. *Vtrum angelus possit immutare imaginationem hominis?* 547

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod angelus nõ possit immutare imaginationẽ hominis. Phantasia enim, vt dicitur in * lib. de Ani. est motus factus à sensu secundum actum. Sed si fieret per immutationem angeli, non fieret à sensu secundum actum. Ergo est contra rationem phantasiæ, quæ est actus imaginatiuæ virtutis, vt fit per immutationem angeli. *2. d. 8. a. 5. cor. & ver. q. 11. a. 3 & q. 12. ar. 8. & ma. q. 3. a. 4. & q. 16. a. 11.*

¶ 2. Præterea, Formæ quæ sunt in imaginatione, cum sint spirituales, sunt nobiliores formis quę sunt in materia sensibili. Sed angelus non potest imprimere formas in materia sensibili: vt dictum est. † Ergo non potest imprimere formas in imaginatione. Et ita non potest eam immutare. * *li. 3. de ani. text. 161. to. 2.* † *q. præc. a. 2. & 3. arg. 1.*

l.12.c.13. à med.10. 3. ¶ 3. Præterea, Aug. dicit* 12 super Genes. ad lit: Commistione alterius spiritus fieri potest, vt ea quæ ipse scit per huiusmodi imagines ei cui miscetur ostẽdat, siue intelligenti, siue ab alio intellecta pandantur. Sed non videtur quod angelus posset misceri imaginationi humanæ, quod imaginatio posset capere intelligibilia quæ angelus cognoscit. Ergo videtur quod angelus non posset mutare imaginationem.

¶ 4. Præterea, In visione imaginaria homo adhæret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quædam deceptio. Cum ergo angelus bonus non posset esse causa deceptionis, videtur quod non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

SED contra est, quod ea quæ apparent in somnis, videntur imaginaria visione. Sed angeli reuelant aliqua in somnis, vt patet Matth. 1. & 2. de angelo qui Ioseph in somnis apparuit. Ergo angelus potest imaginationem mouere.

RESPONDEO dicendum, quod angelus tam bonus quam malus virtute naturæ suæ potest mouere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra, * quod natura corporalis obedit angelo ad motum localem. Illa ergo quæ ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali angelorum. Manifestum est autem, quod apparitiones imaginariæ causãtur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum & humorum. Vnde Aristot. * in lib de somn. & vigil. assignans causam apparitionis somniorum, dicit, quod cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitiuum, simul descendunt motus, id est impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in spiritibus sensualibus conseruantur, & mouent principium sensitiuum: ita quod fit quædam apparitio, ac si tunc principium sensitiuum à rebus ipsis exterioribus mutaretur: Et tanta potest esse commotio spituum & humorum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiunt: sicut patet in phreneticis, & in aliis huiusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, & quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat: ita etiam hoc potest fieri virtute angeli boni, vel mali. Quandoque quidem cum alienatione à corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

* q. præc. ar.3.

* in lib. de som. c.3. ante medium t.2.

Ad primum ergo dicendum, quod principium phan-

phantasiæ est à sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari quæ nullo modo sentimus, vel secundum totum, vel secundum partem. Sicut cæcus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, vt actus phantastici motus consurgat ab impressionibus interius conseruatis, vt dictum est.* *in co. ar.*

Ad secundum dicendum, quod angelus transmutat imaginationem: non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam. Non enim posset facere quod cæcus imaginaretur colores. Sed hoc facit per motum localem spirituum & humorum: vt dictum est.* *in co. ar.*

Ad tertium dicendum, quod commistio illa spiritus angelici ad imaginationem humanam non est per essentiam: sed per effectum, quem prædicto modo in imaginatione facit, cui demonstrat quæ ipse nouit, non tamen eo modo quo ipse nouit.

Ad quartum dicendum, quod angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, vt cognoscat quid per huiusmodi similitudines significetur. Et tunc nulla est deceptio. Quandoque vero per operationem angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione. Nec tamen tunc causatur deceptio ab angelo, sed ex defectu intellectus eius cui talia apparent: sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quod multis turbis in parabolis proposuit, quod non exposuit eis.

Art. 4. *Vtrum angelus possit immutare sensum humanum?* 548

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod angelus non possit immutare sensum humanum. Operatio enim sensitiua est operatio vitæ: huiusmodi autem operatio non est à principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiua potest caussari ab angelo. *locis sup. a. 3. inductis.*

¶ 2. Præterea, Virtus sensitiua est nobilior quam nutritiua. Sed angelus, vt videtur, non potest mutare virtutem nutritiuam, sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitiuam immutare potest.

¶ 3. Præterea, Sensus naturaliter mouetur à sensibili. Sed angelus non potest immutare naturæ ordinem, vt supra dictum est.* Ergo angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus à sensibili immutatur. *q. 110. ar. 4.*

SED contra est, quod angeli, qui subuerterunt Sodomam, percusserunt Sodomitas cæcitate, vel aurisia, vt ostium domus inuenire non possent, vt dicitur

Genesis.

Genesis. 19. Et simile legitur 4. Regum 6. de Syris, quos Elisæus dixit in Samariam.

RESPONDEO dicendum, quod sensus immutatur dupliciter. Vno modo ab exteriori, sicut cum mutatur à sensibili. Alio modo ab interiori. Videmus enim, quod perturbatis spiritibus, & humoribus immutatur sensus. Lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit vt amara. Et simile contingit in aliis sensibus. Vtroque autem modo angelus potest immutare sensum hominum sua naturali virtute. Potest enim angelus opponere exterius sensui sensibile aliquod, vel à natura formatum, vel aliquod de nouo formando: sicut facit, dum corpus assumit, vt supra dictum est.* Similiter etiam potest interius commouere spiritus, & humores, vt supra dictum est,* ex quibus sensus diuersimode immutentur.

*q. 51. a. 2.* *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod principium sensitiuæ operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiua. Sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori principio commoueri, vt dictum est.*

*in corpore art.*

Ad secundum dicendum, quod per commotionem interiorem spirituũ, & humorem potest angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiæ nutritiuæ: & similiter potentiæ appetitiuæ, & sensitiuæ, & cuiuscumque potentiæ corporali organo vtentis.

Ad tertium dicendum, quod præter ordinem totius creaturæ angelus facere non potest: sed præter ordinem alicuius particularis naturæ facere potest, cum tali ordini non subdatur. Et sic quodam singulari modo potest sensum immutare præter modum communem.

## QVAESTIO CXII.

*De missione angelorum, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de missione angelorum.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrũ aliqui angeli mittãtur in ministerium?
¶ Secundo, vtrum omnes mittantur?
¶ Tertio, vtrum illi, qui mittuntur, assistant?
¶ Quarto, de quibus ordinibus mittantur.

549 Art. I. *Vtrum angeli in ministerium mittantur?*

*ad Hebr. 1. 6.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod angeli in ministerium non mittantur. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intel-

intellectuales non determinant aliquem locum: quia intellectus abstrahit ab hic,& nunc. Cum igitur actiones angelicæ sint intellectuales, videtur quod angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

¶ 2. Præterea, Cœlum empireum est locus pertinens ad dignitatem angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quod eorum dignitati aliquid depereat: quod est inconueniens.

¶ 3. Præterea, Exterior occupatio impedit sapientiæ contemplationem. Vnde dicitur Eccles. 29. Qui minoratur actu, percipiet sapientiam. Si igitur angeli aliqui mittuntur ad exteriora ministeria, videtur quod retardentur à contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur: quod est inconueniens.

¶ 4. Præterea, Ministrare est inferioris. Vnde dicitur Luc. 22. Quis maior est qui recumbit, an ille, qui ministrat? nonne qui recumbit? Sed angeli sunt maiores nobis ordine naturæ. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

SED contra est, quod dicitur Exod. 23. Ecce ego mittam angelum meum, qui præcedat te.

RESPONDEO dicendum, quod ex supra dictis * manifestum esse potest, quod aliqui angeli in ministerium mittuntur à Deo. at enim supra dictum est, * cum de missione diuinarum personarum ageretur, ille mitti dicitur, qui aliquo modo ab aliquo procedit, vt incipiat esse vbi prius non erat, vel vbi prius erat per alium modum. Filius enim, aut Spiritus sanctus mitti dicitur, vt à Patre procedens per originem: & incipit esse nouo modo, id est per gratiam, vel naturam assumptam, vbi prius erat per deitatis præsentiam. Dei enim proprium est vbique esse, quia cum sit vniuersale agens, eius virtus attingit omnia entia. Vnde est in omnibus rebus, vt supra dictum est. * Virtus autem angeli cum sit particulare agens, nõ attingit totum vniuersum, sed sic attingit vnum, quod non attingit aliud. Et ideo ita est hic, quod non alibi. Manifestum est autem per supra dicta, * quod creatura corporalis per angelos administratur. Cum igitur aliquid est fiẽdum per aliquem angelum circa aliquam creaturam corporeã, de nouo applicatur angelus illi corpori sua virtute. Et sic angelus de nouo incipit ibi esse, Et hoc totum procedit ex imperio diuino. Vnde sequitur secundum præmissa, quod angelus à Deo mittatur. Sed actio quam angelus missus exercet, procedit à Deo, sicut à primo principio, cuius nutu

(margin notes: * q. 108. art. 6. — * q. 43. a. 1. — q. 8. a. 1. — q. 110. a. 1.)

nutu & auctoritate angeli operantur: & in Deum reducitur sicut in vltimum finem. Et hoc facit ratione ministerii. Nam minister est sicut instrumentum intelligens. Instrumentum autem ab alio mouetur, & eius actio ad aliud ordinatur. Vnde actiones angelorum ministeria vocantur. Et propter hoc dicuntur in ministerium mitti.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Vno modo quasi in ipso intellectu consistens, vt comtemplatio. Et talis operatio non determinat sibi locum: immo, vt Aug.

*lib. 4. c. 20. paulo post med. to. 3.*

dicit 4. * de Trin. etiam nos secundum quod aliquid æternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus, alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata, & imperata. Et sic manifestum est, quod operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.

Ad secundum dicendum, quod cœlum empireum pertinet ad dignitatem angeli, secundum congruentiam quamdam: quia congruum est, vt supremum corporum, naturæ quæ est supra omnia corpora, attribuatur. Non tamen angelus aliquid dignitatis accipit à cœlo empireo. Et ideo quando actu non est in cœlo empireo, nihil eius dignitati subtrahitur: sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit eius dignitati.

Ad tertium dicendum, quod in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit: quia actioni insistimus secundum sensitiuas virtutes, quarum actiones cum intenduntur, retardantur actiones intellectiuæ virtutis. Sed angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Vnde actiones exteriores in nullo impediunt eius contemplationem: quia duarum actionum, quarum vna est regula, & ratio alterius: vna non impedit, sed iuuat aliam. Vnde Gregorius dicit in secundo * Moralium, quod angeli non sic foris exeunt, vt internæ contemplationis gaudiis priuentur.

*lib. 1. c. 3. cir. princ.*

Ad quartum dicendum: quod angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, & secundario nobis: non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo: sed quilibet homo, vel angelus in quantum adhærendo Deo fit vnus spiritus cum Deo, est superior omni creatura. Vnde Apostol. ad Phil, 2. dicit, Superiores sibi inuicem arbitrantes.

550 Art. 2. *Vtrum omnes angeli in ministerium mittantur*

*2. dis. 10. art. 1.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod omnes angeli in ministerium mittantur. Dicit enim Aposto

Apostolus ad Hebr. 1. Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi.

¶ 2. Præterea, Inter ordines supremus est ordo Seraphim, vt ex supradictis patet. * Sed Seraphim est missus ad purgandum labia Prophetæ: vt habetur Isai. 6. Ergo multo magis inferiores angeli mittuntur. q. 108. art. 6.

¶ 3. Præterea, Diuinæ personæ in infinitum excedunt omnes ordines angelorum. Sed diuinæ personæ mittuntur. Ergo multo magis quicumque supremi angeli.

¶ 4. Præterea, Si superiores angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est, nisi quia superiores angeli exequuntur diuina ministeria per inferiores. Sed cum omnes angeli sint inæquales, vt supra dictum est, * quilibet angelus habet inferiorem angelum præter vltimum. Ergo vnus angelus solus ministraret in ministerium missus. Quod est contra id, quod dicitur Danielis septimo, Millia millium ministrabant ei. q. 108. a. 3. arg. 1.

SED contra est, quod Greg. * dicit referens sententiam Dionysii: Superiora agmina vsum exterioris ministerii nequaquam habent. hom. 34. in euang. paulopost medium.

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex supra dictis patet *: hoc habet ordo diuinæ prouidentiæ, non solum in angelis, sed etiam in toto vniuerso: quod inferiora per superiora administrantur. Sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex diuina dispẽsatione receditur propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiæ manifestationem e. Quod enim cæcus natus fuit illuminatus, 512 quod Lazarus fuit suscitatus, immediate à Deo factum est absque aliqua actione cælestium corporum. 532 Sed & angeli boni, & mali possunt aliquid in istis corporibus operari præter actionem cælestium corporum, condensando nubes in pluuias, & aliqua huiusmodi faciendo. Neque alicui debet esse dubium: quin Deus immediate hominibus aliqua reuelare posset non mediantibus angelis, & superiores angeli non mediantibus inferioribus. Et secundum hanc considerationem quidam dixerunt, quod secundum communem legem superiores non mittuntur: sed inferiores tantum. Sed ex aliqua dispensatione diuina interdum etiam superiores mittuntur, Sed hoc non videtur rationabile: quia ordo angelicus attenditur secundum dona gratiarum e. Ordo autem gratiæ non 532 habet alium superiorem ordinẽ, propter quem prætermitti debeat: sicut prætermittitur ordo naturæ propter ordinem gratiæ. Considerandum est etiam, * 110. a. 1.

quod

quod ordo naturæ in operationem miraculorũ prætermittitur propter fidei confirmationem. Ad quam nihil valeret, si prętermitteretur ordo angelicus: quia hoc à nobis percipi non posset. Nihil etiam est ita magnum in ministeriis diuinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Vnde Greg.* dicit, quod qui summa annuntiant, archangeli vocantur. Hinc est, quod ad Virginem Mariam Gabriel archangelus mittitur. Quod tamen fuit summum inter omnia diuina ministeria, vt ibidem subditur. Et ideo simpliciter dicendum est cum Dionys.* quod superiores angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur.

*hom. 34. in euang. ante medium.*

*ca. 8. cæl. hier. circa princ. & refertur 2. sen. dist. 10.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in missionibus diuinarum personarum aliqua est visibilis, quæ attenditur secundum creaturam corpoream: & aliqua inuisibilis, quæ fit secundum spiritualem effectum: ita in missionibus angelorum aliqua dicitur exterior, quæ scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum. Et secundum hanc missionem non omnes mittuntur. Alia est interior secundum intellectuales effectus: prout scilicet vnus angelus illuminat alium. Et sic omnes angeli mittuntur, vel aliter dicendum, quod Apostolus inducit illud ad probandum, quod Christus sit maior angelis, per quos data est lex: vt sic ostendat excellentiam nouæ legis ad veterem. Vnde non oportet quod intelligatur nisi de angelis ministerii, per quos data est lex.

*c. 13. cæl. hier. non multum. longe à princ.*

Ad secundum dicendum, secundum Dion.* quod ille angelus, qui missus est ad purgandum labia Prophetæ, fuit de inferioribus angelis. Sed dictus est Seraphim, id est incendens, æquiuoce propter hoc, quod venerat ad incendendum labia Prophetæ. Vel dicendum, quod superiores angeli communicant propria dona, à quibus denominantur mediantibus inferioribus angelis. Sic igitur vnus de Seraphim dictus est purgasse incendio labia Prophetæ: non quia hoc ipse immediate fecerit, sed quia inferior angelus virtute eius hoc fecit. Sicut Papa dicitur absoluere aliquem, etiam si per alium, officium absolutionis impendat.

Ad tertium dicendum, quod diuinæ personæ non mittuntur in ministerium, sed æquiuoce mitti dicuntur: vt ex prædictis patet.*

*in corp. art. & q. 43. 1.*

Ad quartum dicendum, quod in diuinis ministeriis est multiplex gradus. Vnde nihil prohibet etiam inæquales angelos immediate ad ministeria mitti: ita tamen quod superiores mittantur ad altiora ministeria: inferiores vero ad inferiora.

Art. 3. *Vtrum angeli qui mittuntur, aßistant?* 551

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod etiam angeli qui mittuntur, asſiſtant. Dicit enim Gregor. * in Homil. Mittuntur igitur angeli & asſiſtunt: quia etiam circumſcriptus eſt angelicus ſpiritus. Summus tamen ſpiritus, qui Deus eſt, circumſcriptus non eſt.

*2. d. 10. ar. 1. * ho. 34. in euang. post medium illius.*

¶ 2. Præterea, Angelus Tobiæ in miniſterium miſſus fuit. Sed tamen ipſe dixit, Ego ſum Raphaël angelus vnus ex ſeptem qui aſtamus ante Deum, vt habetur Tob. 12. Ergo angeli qui mittuntur, asſiſtunt.

¶ 3. Præterea. Quilibet angelus beatus propinquior eſt Deo quam ſatan. Sed ſatan asſiſtit Deo, ſecundum quod dicitur Iob. 1. Cum asſiſterent filii Dei coram Domino, affuit inter eos & ſatan. Ergo multo magis angeli, qui mittuntur in miniſterium, asſiſtunt.

*2. d. 10. ar. 2.*

¶ 4. Præterea, Si inferiores angeli non asſiſtunt, hoc nõ eſt niſi quia non immediate, ſed per ſuperiores angelos diuinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet angelus per ſuperiorem diuinas illuminationes ſuſcipit, excepto eo qui eſt inter omnes ſupremus. Ergo ſolus ſupremus angelus asſiſteret. Quod eſt contra illud quod habetur Dan. 7. Decies millies centena millia asſiſtebant ei. Ergo etiam illi qui miniſtrant, asſiſtunt.

SED contra eſt, quod Greg. dicit 17. Moral. * ſuper illud Iob: Numquid eſt numerus militum eius? Aſſiſtunt, inquit, illæ poteſtates, quæ ad quædam hominibus nuntianda non exeunt. Ergo illi, qui in miniſterium mittuntur, non asſiſtunt.

*li. 17. c. 7. circa fi.*

RESPONDEO dicendum, quod angeli introducuntur asſiſtentes & adminiſtrantes ad ſimilitudinem eorum, qui alicui regi famulantur. Quorum aliqui ſemper ei asſiſtunt, & eius præcepta immediate audiunt. Alii vero ſunt, ad quos præcepta regalia per asſiſtentes nuntiantur: ſicut illi, qui adminiſtrationi ciuitatum præficiuntur: & hi dicuntur miniſtrantes, ſed non asſiſtentes.

Conſiderandum eſt ergo, quod omnes angeli diuinam eſſentiam immediate vident. Et quantum ad hoc omnes etiam qui miniſtrant, asſiſtere dicuntur. Vnde Greg. dicit in 2. Moral. * quod ſemper asſiſtere, aut videre faciem Patris poſſunt, qui ad miniſterium exterius mittuntur pro noſtra ſalute. Sed non omnes angeli ſecreta diuinorum myſteriorum in ipſa claritate diuinæ eſſentiæ percipere poſſunt: ſed ſoli ſuperiores, per quos inferioribus denuntiantur. *e* Et ſecũdum hoc ſoli ſuperiores, qui ſunt primæ hier. asſiſtere

*li. 2. mor. c. 3. circa princ.*

519

c. 7. cæl. hierar. à medio. stere dicuntur: cuius proprium dicit esse Dion.* immediate à Deo illuminari. Et per hoc patet solutio Ad primum & secundum, quæ procedunt de primo modo assistendi.

Ad tertium, Satan non dicitur astitisse, sed inter assistentes affuisse describitur: quia vt Gregor. dicit 2. Moral.* etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen angelis similem non amisit. li. 2. mor. c. 3. parũ à med.

Ad quartum dicendum, quòd omnes assistentes aliqua immediate vident in claritate diuinæ essentiæ: & ideo totius primæ hierarchiæ proprium esse dicitur immediate illuminari à Deo. Sed superiores eorum plura percipiunt quam inferiores, de quibus illuminant alios. Sicut etiam inter eos qui assistunt regi, plura scit de secretis regis vnus, quam alius.

552

Art. 4. *Vtrum angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur?*

2. d. 10. ar. 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod angeli secundæ hierar. omnes mittantur. Angeli enim omnes vel assistunt vel ministrant, secundum quod habetur Dan. 7. Sed angeli secundæ hierarchiæ non assistunt. Illuminantur enim per angelos primæ hierarchiæ, sicut dicit Dion. * 8 cap. cæl. hierarchiæ. Omnes ergo angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur. c. 8. parũ ante medium.

¶ 2, Præterea. Greg. † dicit 17 Moral. quod plures sunt qui monstrant, quam qui assistunt. Sed hoc non esset si angeli secundæ hierarchiæ in ministerium non mitterentur. Ergo omnes angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur. † 17 mor. c. 7. in fi.

SED contra est, quod Dion. * dicit, quod dominationes sunt maiores omni subiectione. Sed mitti in ministerium, ad subiectionem pertinet. Ergo dominationes in ministerium non mittuntur. c. 8. cæl. hier. non longe à princ.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est †, mitti ad exterius ministerium proprie conuenit angelo, secundum quod ex diuino imperio operatur circa aliquam creaturã corporalem. Quod quidem pertinet ad executionem diuini ministerij. Proprietates autem angelorũ ex eorum nominibus manifestantur, vt Dion. * dicit 7 cap. cæl. hierar. & ideo angeli illorum ordinum ad exterius ministeriũ mittuntur: ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio, & imperium de exequendis. Sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio. Nam angeli & archangeli denominantur à denuntiando: virtutes & † ar. 1. huius quæst. cap. 7. in princ. & c. 8. circa princ.

potesta

potestates dicũtur per respectum ad aliquem actum. Principis etiam est, vt Greg.* dicit, inter alios operantes, priorem existere. Vnde ad hos quandoque ordines pertinet in exterius ministerium mitti: non autem ad quatuor superiores.

*homil. 34. in euang. ante medium.*

Ad primum ergo dicendum, quod dominationes computãtur quidem inter angelos ministrantes: non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes & mandantes quid per alios fieri debeat. Sicut architectores in artificiis nihil manu operantur: sed solum disponunt & præcipiunt quid alij debeant operari.

Ad secundum dicendum, quod de numero assistentium & ministrantium duplex ratio haberi potest. Greg.* enim dicit plures esse ministrantes, quam assistentes. Intelligit enim quod dicitur, Millia milliũ ministrabant ei: non esse dictum multiplicatiue, sed partitiue: ac si diceretur, millia de numero millium: & sic ministrantium numerus ponitur indefinitus ad significandum excessum: assistentium vero numerus finitus, cum subditur. Et decies millies centena millia assistebant. Et hoc procedit secundum rationem Platonicorum: qui dicebant, quod quanto aliqua sunt vni primo principio propinquiora, tanto sunt minoris multitudinis. Sicut quanto numerus est propinquior vnitati, tanto est multitudine minor. Et hæc opinio saluatur quantum ad numerum ordinum, dum sex ministrant & tres assistunt. Sed Dion.* ponit 14. cap. cæl. hierarch. quod multitudo angelorum transcendit omnem materialem multitudinem: vt scilicet sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum: ita superiores naturæ incorporeæ transcendunt omnes naturas corporeas: quia quod est melius: est magis à Deo intentum, & multiplicatum e. Et secundum hoc, cum assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quam ministrantes. Vnde secundum hoc, millia millium legitur multiplicatiue, ac si diceretur, Millies millia. Et quia decies centum sunt mille, si diceretur decies centena millia, daretur intelligi, quod tot essent assistentes quod ministrantes: sed quia dicitur decies millies centena millia, multo plures dicuntur assistentes quam ministrantes. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solum sit angelorum numerus; sed multo maior: quia omnem materialem multitudinem excedit. Quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarij, centenarij, millenarij, vt Dionys.* ibidem dicit.

*homil. 34. in euang. post medium illius.*

*c. 14 circa med.*

239

*c. 14. cæl. hierar. à medio.*

QVAE

# QVAESTIO CXIII.

*De custodia bonorum angelorum, & impugnatione malorum, in octo articulos diuisa.*

DEinde considerãdum est de custodia bonorum angelorum, & de impugnatione malorum.

ET CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum homines ab angelis custodiantur?

¶ Secundo, vtrum singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur?

¶ Tertio, vtrum custodia pertineat solum ad vltimum ordinem angelorum?

¶ Quarto, vtrum omni homini conueniat habere angelum custodem?

¶ Quinto, quando incipiat custodia circa hominem?

¶ Sexto, vtrum angelus semper custodiat hominem?

¶ Septimo, vtrum doleat de perditione custoditi?

¶ Octauo, vtrum inter angelos sit pugna ratione custodiæ?

1553. Art. I. *Vtrum homines custodiantur ab angelis?*

2. d. 11. AD primum sic proceditur. Videtur, quod homi-

q. 1. ar. 1. nes non custodiantur ab angelis. Custodes enim deputantur aliquibus, vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos, sicut pueri & infirmi. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium, & scit per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur ab angelo.

¶ 2. Præterea, Vbi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur à Deo, secundum illud Psal. 120. Non dormitabit, neque dormiet qui custodit Israel. Ergo non est necessarium quod homo custodiatur ab angelo.

¶ 3. Præterea, Perditio custoditi redundat in negligentiam custodis. Vnde dicitur cuidam 3. Reg. 20. Custodi virum istum, qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima eius. Sed multi homines quotidie pereunt in peccatum cadentes, quibus angeli subuenire possunt, vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes angeli, si eorum custodiæ homines essent commissi: quod patet esse falsum. Non igitur angeli sunt hominum custodes.

SED contra est, quod dicitur in Psal. Angelis suis mandauit de te, vt custodiant te in omnibus viis tuis.

RESPONDEO dicendum, quod secundum rationem diuinæ prouidentiæ hoc in rebus omnibus iu-

b uenitur, quod mobilia & variabilia per immobilia &

B. inuariabilia mouentur & regulantur. *c* Sicut omnia

corpo-

corporalia per substãtias spirituales & immobiles *c*, 568.
& corpora inferiora per superiora *a*, quæ sunt inua- 541.
riabilia secundum substantiam: sed & nosipsi regu- 518.
lamur circa conclusiones, in quibus possumus diuersimode opinari per principia, quæ inuariabiliter tenemus. Manifestum est autem quod in rebus agendis cognitio & affectus hominis multipliciter variari & deficere possunt à bono: & ideo necessarium fuit, quod hominibus angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur & mouerentur ad bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter: quia infirmatur circa affectum boni, propter multiplices animæ passiones. Similiter etiam vniuersalis cognitio naturalis legis quæ homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum: sed non sufficienter: quia in applicando vniuersalia principia iuris ad particularia opera, contingit hominem multipliciter deficere. Vnde dicitur Sap. 9*. Cogitationes mortalium timidæ, & in- *Sap. 9.*
certæ prouidentiæ nostræ: & ideo necessaria fuit homini custodia angeli.

Ad secundum dicendum, quod ad bonum operandum duo requiruntur. Primo quidem, quod affectus inclinetur ad bonum: quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundo autem, quod ratio inueniat congruas vias ad perficiendum bonum
virtutis: quod quidem Philosophus* attribuit pru- *ex lib. 10*
dentiæ. Quantum ergo ad primum, Deus immediate *eth. c. 8.*
custodit hominem, infundendo ei gratiam & virtu- *& lib. 6.*
tes: quantum autem ad secundum, Deus custodit *c. 12. ?. 15.*
hominem, sicut vniuersalis instructor: cuius instructio ad hominem peruenit mediantibus angelis: vt
supra habitum est*. *q. 111.*
Ad tertium dicendum, quod sicut homines à natu- *art. .*
rali instinctu boni discedunt propter passionem peccati: ita etiam discedunt ab instigatione bonorum angelorum, quæ fit inuisibiliter per hoc quod homines illuminant ad benè agendum. Vnde, quod homines pereunt, non est imputandum negligentiæ angelorum, sed malitiæ hominum. Quod autem aliquando præter legem communem hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratia est: sicut etiam præter ordinem naturæ miracula fiunt.

Art. 2. *Vtrum singuli homines à singulis angelis* 554.
*custodiantur?* 4. *d.* 19.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non *q. 1. a. ?.*
singuli homines à singulis angelis custodiantur. *q. 1. cor.*

Angelus enim est virtuosior quam homo. Sed vnus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multo magis vnus angelus multos homines potest custodire.

¶ 2. Præterea, Inferiora reducuntur in Deum à superioribus per media: vt Dion. dicit *. Sed cum omnes angeli sint inæquales, vt supra dictum est †, solus vnus angelus est, inter quem & homines non est aliquis medius. Ergo vnus angelus solus est qui immediate custodit homines.

*3. eccl. hierar. in tit. de sacerd. perfect. in princ.*

*† q. 108. a. 3. arg. 1.*

¶ 3. Præterea, Maiores angeli maioribus officiis deputantur. Sed non est maius officium custodire vnum hominem quam alium: Cum omnes homines natura sint pares. cum ergo omnium angelorum sit vnus maior alio secundum Dion. * videtur quod diuersi homines non custodiantur à diuersis angelis.

** c 5. cal. hier.*

Sed contra est, quod Hieron. * exponens illud Matth. 18. Angeli eorum in cælis, dicit: Magna est dignitas animarum, vt vnaquæque habeat ab ortu natiuitatis in custodiam sui angelum delegatum.

** c. 18. Mat. t. 9.*

Respondeo dicendum, quod singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur. Cuius ratio est, quia angelorum custodia est quædam executio diuinæ prouidentiæ circa homines. Prouidentia autem Dei aliter se habet ad homines & ad alias corruptibiles creaturas *e*: quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quæ sunt animæ rationales Quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem, quod prouidentia Dei principaliter est circa illa quæ perpetuo manent. Circa vero ea quæ transeunt, prouidentia Dei est, in quantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur prouidentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera, vel species corruptibilium rerum. Sed secundum Gregor. * diuersi ordines deputantur diuersis rerum generibus. Puta potestates ad arcendos dæmones, virtutes ad miracula facienda in rebus corporeis. Et probabile est, quod diuersis speciebus rerum diuersi angeli eiusdem ordinis præficiantur. Vnde etiam rationabile est, vt diuersis hominibus diuersi angeli ad custodiam deputentur.

*e 504.*

*hom. 34. in euang. ante med. illius.*

Ad primum ergo dicendum, quod alicui homini adhibetur custos dupliciter. Vno modo in quantum est homo singularis. Et sic vni homini debetur vnus custos: & interdum plures deputantur ad custodiam

vnius

vnius. Alio modo in quantum est pars alicuius collegij. Et sic toti collegio vnus homo ad custodiam præponitur. Ad quem pertinet prouidere ea quæ pertinent ad vnum hominem in ordine ad totum collegium. Sicut sunt ea, quæ exterius aguntur, de quibus alij ædificantur, vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus, etiam quantum ad inuisibilia & occulta, quæ pertinent ad singulorum salutem secundum seipsos. Vnde singulis hominibus singuli angeli deputantur ad custodiam.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est *, angeli primæ hierarchiæ, omnes quantum ad aliqua illuminantur immediate à Deo. Sed quædam sunt de quibus illuminantur superiores tantum immediate à Deo, quæ inferioribus reuelant. Et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandū est. Nam aliquis infimus angelus illuminatur quantū ad quædam ab aliquo supremo, & quantū ad aliqua ab eo qui immediate sibi præfertur. Et sic etiā possibile est, quod aliquis angelus immediate illuminet hominem: qui tamen habet aliquos angelos sub se, quos illuminat. *q præced. a. 3. ad 4.*

Ad tertium dicendum, quod quamuis homines natura sint pares, tamen inæqualitas in eis inuenitur, secundum quod ex diuina prouidentia quidam ordinantur ad maius, & quidam ad minus *e*: secundum illud quod dicitur Eccl. 33. In multitudine disciplinæ Domini separauit eos, & ipsis benedixit, & exaltauit ex ipsis, maledixit & humiliauit, & sic maius officium est custodire vnum hominem quam alium. *e* 555.

Art. 3. *Vtrum custodire homines pertineat solum ad infimum ordinem angelorum?* 555.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod custodire homines non pertineat solum ad infimum ordinem angelorum. Dicit enim Chrys. * quod hoc quod dicitur Matth. 18. Angeli eorum in cælis, &c. intelligitur non de quibuscumque angelis, sed de supereminentibus. Ergo supereminentes angeli custodiunt homines. *2. d. 11. q. 1. a. 2.* * *hom. 60. in Matt. parū ante mediū tom. 2.*

¶ 2. Præterea, Apost. ad Hebr. 1. dicit, quod angeli sunt in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis. Et sic videtur quod missio angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, vt supra dictum est *. Ergo omnes angeli quinque ordinum custodiæ hominum deputantur. * *q. præc. art. 4.*

¶ 3. Præterea, ad custodiam hominum maxime videtur esse necessarium arcere dæmones, quod maxime pertinet ad potestates, secundum Gregor. † & † *hom. 34. in euan. ante med.*

miracula facere: quod pertinet ad virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, & non solum virtutes

Sed contra est, quod in Psal. custodia hominum attribuitur angelis, quorum ordo est infimus, secundum Dion.*

*c. 6. & 9. cæl. hier.*

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est †, homini custodia dupliciter adhibetur. Vno modo custodia particularis, secundum quod singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur: & talis custodia pertinet ad infimum ordinem angelorum: quorum secundum Gregor.* est minima nuntiare. Hoc autem videtur esse minimum in officiis angelorum, procurare ea, quæ ad vnius hominis salutem pertinent. Alia vero est custodia vniuersalis. Et hæc multiplicatur secundum diuersos ordines. Nam quanto agens fuerit vniuersalius, tanto est superius. Sic igitur custodia humanæ multitudinis pertinet ad ordinem principatuum, vel forte ad archangelos, qui dicuntur principes angelorum. Vnde & Michael quem archangelum dicimus, vnus de principibus dicitur Dan. 10. Vlterius autem super omnes naturas corporeas habent custodiam virtutes. Et vlterius etiam super dæmones habent custodiam potestates. Et vlterius super bonos spiritus habent custodiam principatus, vel dominationes secundum Gregorium*.

*† ar. præced. ad 1.*

*hom. 34. ante medium.*

*hom. 34. in euang. non multum ante med.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Chrysost. potest intelligi, vt loquatur de supremis in ordine infimo angelorum. Quia, vt Dion. † dicit, in quolibet ordine sunt primi, medij, & vltimi. Est autem probabile, quod maiores angeli deputentur ad custodiam eorum, qui sunt ad maiorem gradum gloriæ à Deo electi.

*† c. 4. cæl. hierar. à medio.*

Ad secundum dicendum, quod non omnes angeli, qui mittuntur, habent particularem custodiam super singulos homines; sed quidam ordines habent vniuersalem custodiam magis vel minus, vt dictum est *

** in sol. ad arg. præced.*

Ad tertium dicendum, quod etiam inferiores angeli exercent officia superiorum, in quantum aliquid de dono eorum participant: & se habent ad superiores, sicut executores virtutis eorum. Et per hunc modum etiam omnes angeli infimi ordinis possunt & arcere dæmones, & miracula facere.

556. Art. 4. *Vtrum omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur?*

*2. d. 11. q. 1. art. 3.*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod non omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur.

tentur. Dicitur enim de Christo Phil. 2. quod est in similitudinem hominum factus, & habitu inuentus vt homo. Si igitur omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconueniens, cum Christus sit maior omnibus angelis. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputãtur.

¶ 2. Præterea, Omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competebat habere angelum custodem, ad minus in statu innocentiæ: quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo angeli non præficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

¶ 3. Præterea, Hominibus angeli ad custodiam deputantur, vt per eos manuducantur ad vitam æternam, & incitentur ad bene operandum, & muniantur contra insultus dæmonum. Sed homines præsciti ad damnationem, nunquam perueniunt ad vitam æternam: infideles etiam etsi interdum bona opera faciunt, non tamen bene faciunt: quia non recta intentione faciunt. Fides enim intentionem dirigit, vt August. † dicit. Antichristi etiam aduentus erit secundum operationem satanæ: vt dicitur 2. ad Thess. 2. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

*† Aug in præfatione psal. 31. non multum ante medium tom. 8.*

Sed contra est auctoritas Hieron. * supra inducta, qui dicit, quod vnaquæque anima ad sui custodiam habet angelum deputatum.

** a. 2. huius q. in arg. sed contra.*

Respondeo dicendum, quod homo in statu vitæ istius constitutus est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminent: tum ab interiori, tum ab exteriori: secundum illud Psal. 141. In via hac qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi. Et ideo sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes: ita & cuilibet homini, quamdiu viator est, custos angelus deputatur. Quando autem iam ad terminum viæ peruenerit, iam non habebit angelum custodem: sed habebit in regno angelum conregnantem, in inferno dæmonem punientem.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundũ quod homo, immediate regulabatur à verbo Dei. Vnde non indigebat custodia angelorum. Et iterum secundum animam erat comprehensor: sed ratione passibilitatis corporis erat viator *e*. Et secundum hoc non debebatur ei angelus custos tanquam superior, sed magis minister tanquam inferior. Vnde dicit Matth. 4. quod accesserunt angeli & ministrabant ei.

*e* 139.

Ad secundum dicendum, quod homo in statu in-

nocentiæ non patiebatur aliquod periculum ab interiori: quia interitus erant omnia ordinata, vt supra dictum est *: sed imminebat ei periculum ab exteriori, propter insidias dæmonum: vt rei probauit euentus. Et ideo indigebat custodia angelorum.

q.85.a.4.

Ad tertium dicendum, quod sicut præsciti & infideles, & etiam Antichristus, non priuantur interiori auxilio naturalis rationis: ita etiam non priuantur exteriori auxilio toti naturæ humanæ diuinitus concesso, scilicet custodia angelorum: per quam etsi non iuuentur, quantum ad hoc quod vitam æternam bonis operibus mereantur: iuuantur tamen quantum ad hoc, quod ab aliquibus malis retrahuntur: quibus & sibiipsis, & aliis nocere possunt. Nam & ipsi dæmones arcentur per bonos angelos, ne noceant quantum volunt. Et similiter Antichristus non tantum nocebit, quantum vellet.

557. Art. 5. *Vtrum angelus deputetur homini ad custodiam à sua natiuitate?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod angelus non deputetur homini ad custodiam à sua natiuitate. Angeli enim mittuntur in ministerium propter eos, qui hæreditatem salutis capiunt, vt Apost. ad Hebr. dicit. Sed homines incipiunt hæreditatem capere salutis, quando baptizantur. Ergo angelus deputatur homini ad custodiam à tempore baptismi, & non à tempore natiuitatis.

¶ 2. Præterea, Homines ab angelis custodiuntur in quantum ab eis illuminantur per modum doctrinæ. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinæ: quia non habent vsum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur angeli custodes.

¶ 3. Præterea, Pueri in materno vtero existentes habent animam rationalem aliquo tempore: sicut & post natiuitatem ex vtero. Sed cum sunt in materno vtero, non deputantur eis angeli ad custodiam, vt videtur: quia neque etiam ministri ecclesiæ eos sacramentis imbuunt. Non ergo statim à natiuitate hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est, quod Hieron. * dicit, quod vnaquæque anima ab ortu natiuitatis habet in custodiam sui angelum deputatum.

Respondeo dicendum, quod sicut Orig. dicit super Matth.† super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod angelus ad custodiam homini deputatur à tempore baptismi: alij vero quod à tempore natiuitatis: & hanc opinionem Hieron. * approbat & rationabiliter. Beneficia enim, quæ dantur homini diui

*loc.cit. art. 2. huius q. arg sed contra.*
*† Orig. homil.6. in Matt. nō multū remote à fi. tom.3.*
** Super illud Matt.18. angeli eorū semper. 10.q.*

diuinitus ex eo, quod est Christianus, incipiunt à tempore baptismi: sicut perceptio Eucharistiæ, & alia huiusmodi. Sed ea, quæ prouidentur homini à Deo in quantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur, ex quo nascendo talem naturam accipit. Et tale beneficium est custodia angelorum, vt ex præmissis patet *. Vnde statim à natiuitate habet homo angelum ad sui custodiam deputatum. *ar. 1 & 4. huius qu.*

Ad primum ergo dicendum, quod angeli mittuntur in ministerium, efficaciter quidem propter eos solos, qui hæreditatem capiunt salutis, si consideretur vltimus effectus custodiæ, qui est perceptio hæreditatis. Nihilominus tamen, & aliis ministerium angelorum non subtrahitur: quamuis in eis hanc efficaciam non habeat, quod perducantur ad salutem. Efficax tamen est circa eos angelorum ministerium, in quantum à multis malis retrahuntur.

Ad secundum dicendum, quod officium custodiæ ordinatur quidem ad illuminationem doctrinæ, sicut ad vltimum, & principalem effectum. Nihilominus tamen multos alios effectus habet, qui pueris competunt, scilicet arcere dæmones, & alia nocumenta, tam corporalia, quam spiritualia prohibere.

Ad tertium dicendum, quod puer quamdiu est in materno vtero, non totaliter est à matre separatus, sed per quamdam colligationem est quodammodo adhuc aliquid eius: sicut & fructus pendens in arbore est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest, quod angelus, qui est in custodia matris, custodiat prolem in matris vtero existentem. Sed in natiuitate quando separatur à matre, angelus ei ad custodiam deputatur: vt Hier. * dicit. *loco in argum. sed cōtra citato.*

Art. 6. *Vtrum Angelus custos quandoque deserat hominem?* 558.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod angelus custos quandoque deserat hominem, cuius custodiæ deputatur. Dicitur enim Hier. 51. ex persona angelorum: Curauimus Babylonem, & non est curata; derelinquamus ergo eam. Et Isai. 5. Auferam sepem eius, & erit in conculcationem. Gloss.* id est, angelorum custodiam. *2. d. 11. q. 1. art. 4.* *gl. interlinearis ibidem.*

¶ 2. Præterea, Principalius custodit Deus, quam angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit, secundum illud Psal. 21. Deus Deus meus respice in me: quare me dereliquisti? Ergo multo magis angelus custos hominem derelinquit.

¶ 3. Præterea, Sicut dicit Damasc.* angeli cum sunt hic nobiscum, non sunt in cœlo. Sed aliquando *lib 2. ort. fid. c. 3.*

sunt in cœlo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

Sed contra, Dæmones nos semper impugnant, secundum illud primæ Petri quinto, Aduersarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quærens quem deuoret. Ergo multo magis boni angeli semper nos custodiunt.

Respondeo dicendum, quod custodia angeli, vt ex supra dictis patet *, est quædam executio diuinæ prouidentiæ circa homines facta. Manifestum est autem, quod nec homo, nec res aliqua totaliter diuinæ prouidentiæ subtrahitur. In quantum enim aliquid participat de esse, in tantum subditur vniuersali prouidentiæ entium. Sed in tantum Deus secundum ordinem suæ prouidentiæ dicitur hominem derelinquere, in quantum permittit hominem pati aliquem defectum, vel pœnæ, vel culpæ. Similiter etiam dicendum est, quod angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem: sed ad aliquid interdum eum dimittit: prout scilicet non impedit, quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem diuinorum iudiciorum. Et secundum hoc Babylon, & domus Israel ab angelis derelictæ dicuntur: quia angeli earum custodes non impediuerunt, quin tribulationibus subderentur.

*art. 2 huius quæs.*

Et per hoc patet solutio Ad primum, & secundum.

Ad tertium dicendum, quod angelus etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiæ: quia etiam cum est in cœlo, cognoscit quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem: sed statim potest adesse.

274.
559.

## Art. 7. *Vtrum angeli doleant de malis eorum, quos custodiunt?*

*2. d. 11. q. 1. art. 5.*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod angeli doleant de malis eorum, quos custodiunt. Dicitur enim Isai. 33. Angeli pacis amare flebunt. Sed fletus est signum doloris, & tristitiæ. Ergo angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

¶ 2. Præterea, Tristitia est, vt August. * dicit, de his quæ nobis nolentibus accidunt. Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem angeli custodis. Ergo tristantur angeli de perditione hominum.

*colligitur ex lib. 14 de ciuit. Dei, c. 7. & 8. to. 5.*

¶ 3. Præterea, Sicut gaudio contrariatur tristitia, ita pœnitentiæ contrariatur peccatũ. Sed angeli gaudent de peccatore pœnitentiam agente: vt habetur Luc. 15. Ergo tristantur de iusto in peccatum cadente.

¶ 4. Præterea, Super illud Num. 13. quicquid offertur

fertur primitiarum, &c. dicit glos.* Orig. Trahuntur angeli in iudicium, vtrum ex ipsorum negligentia, an hominum ignauia lapsi sint. Sed quilibet rationabiliter dolet de malis, propter quæ in iudicium tractus est. Ergo angeli dolent de peccatis hominum. *hom. 11. in Num. aliquantulù ante med. to. 1.*

Sed contra, Vbi est tristitia, & dolor, non est perfecta felicitas. Vnde dicitur Apoc. 21. Mors vltra non erit, neque luctus, neque clamor, neque vllus dolor. Sed angeli sunt perfecte beati. Ergo de nullo dolent.

Respondeo dicendum, quod angeli non dolent neque de peccatis, neque de pœnis hominum. Tristitia enim, & dolor, secundum August. * non est nisi de his, quæ contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo, quod sit contrarium voluntati angelorum, & aliorum beatorum: quia voluntas eorum totaliter inhæret ordini diuinæ iustitiæ. Nihil autem fit in mundo, nisi quod per diuinam iustitiam fit, aut permittitur. Et ideo simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Vt enim Philosophus dicit in 3. Ethicor. * illud dicitur simpliciter voluntarium, quod aliquis vult in particulari, secundum quod agitur: consideratis scilicet omnibus, quæ circumstant: quamuis in vniuersali consideratum non esset voluntarium. Sicut nauta non vult proiectionem mercium in mare absolute, & vniuersaliter considerando: sed imminente periculo salutis, hoc vult. Vnde magis est hoc voluntarium, quam inuoluntarium, vt * ibidem dicitur. Sic igitur angeli peccata, & pœnas hominum, vniuersaliter, & absolute loquendo, non volunt: volunt tamen quod circa hoc ordo diuinæ iustitiæ seruetur, secundum quam quidam pœnis subduntur, & peccare permittuntur. *loc. citato in arg. 2.* *lib. 3. Eth. c. 1. nõ remote à fine. tom. 5.* *eod. li. & c. non remote à princ.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Isai. potest intelligi de angelis, id est, nuntiis Ezech. qui fleuerunt propter verba Rapsacis. De quibus habetur Isai. 37. Et hoc secundum litteralem sensum: secundum vero allegoricum, angeli pacis sunt apostoli, & prædicatores, qui flent pro peccatis hominum. Si vero secundum sensum anagogicum exponatur de angelis bonis, tunc metaphorica erit locutio, ad designandum, quod angeli volunt in vniuersali hominum salutem. Sic enim Deo, & angelis huiusmodi passiones attribuuntur.

Ad secundum patet solutio per ea, quæ dicta sunt*. *in corpore art.*

Ad tertium dicendum, quod tam in pœnitentia hominum, quam in peccato, manet vna ratio gaudij angelo, scilicet impletio ordinis diuinæ prouidentiæ.

Ad quartum dicendum, quod angeli dicuntur in

iudicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes ad conuincendum homines de eorum ignauia.

560. Art. 8. *Vtrum inter angelos possit esse pugna, seu discordia?*

*2. dist. 11. q. 2. art. 5.* AD octauum sic proceditur. Videtur, quod inter angelos non possit esse pugna, seu discordia. Dicitur enim Iob 25. Qui facit concordiam in sublimibus. Sed pugna opponitur concordiæ. Ergo in sublimibus angelis non est pugna.

¶ 2. Præterea, Vbi est perfecta charitas, & iusta prælatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in angelis. Ergo in angelis non est pugna.

¶ 3. Præterea, Si angeli dicuntur pugnare pro eis, quos custodiunt, necesse est, quod vnus angelus foueat vnam partem, & alius alium. Sed si vna pars habet iustitiam, constat quod alia pars habeat iniustitiam. Ergo sequitur, quod angelus bonus sit fautor iniustitiæ: quod est inconueniens. Ergo inter bonos angelos non est pugna.

Sed contra est, quod dicitur Dan. 10. ex persona Gabrielis, Princeps Regni Persarum restitit mihi viginti, & vno diebus. Hic autem Princeps Persarum erat angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo vnus bonus angelus resistit alij. Et sic inter eos est pugna.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio mouetur occasione horum verborum Danielis: quæ quidem Hieronymus * exponit dicens, principem regni Persarum esse angelum, qui se opposuit liberationi populi Israelitici: pro quo Daniel orabat, Gabriele preces eius Deo præsentante. Hæc autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis dæmonum Iudæos in Persidem ductos ad peccatum induxerat: per quod, impedimentum præstabatur orationi Danielis pro eodem populo deprecantis. Sed secundum Greg. * 17. Mor. Princeps regni Persarum bonus angelus fuit custodiæ regni illius deputatus. Ad videndum igitur, qualiter vnus angelus alteri resistere dicitur: considerandum est, quod diuina iudicia circa diuersa regna, & diuersos homines, per angelos exercentur. In suis autem actionibus angeli per diuinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque, quod in diuersis regnis, vel in diuersis hominibus contraria merita, vel demerita inueniuntur, vt vnus alteri subdatur, aut præsit. Quid autem super hoc ordo diuinæ sapientiæ habeat, cognoscere non possunt, nisi Deo reuelante. Vnde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur in quantum de con-

*Exponens illa verba Dan. citata in arg. sed contra tomo 5.*

** l. 17. moral. cap. 7. ante medium.*

trariis meritis, & sibi repugnantibus diuinam consulunt voluntatem, resistere sibi inuicem dicuntur: non quia sint eorum contrariæ voluntates, (cum in hoc omnes cõcordent, quod Dei sentẽtia impleatur) sed quia ea, de quibus consulunt, sunt repugnantia.
Et per hoc patet solutio ad obiecta.

## QVAESTIO CXIV. 561.

*De dæmonum impugnatione, in quinque articulos diuisa.*

*de mal. q. 3. a. 3. & art. 4. cor.*

DEinde considerandum est de impugnatione dæmonum.

ET CIRCA hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrũ homines à dæmonibus impugnẽtur?
¶ Secundo, vtrum tentare sit proprium diaboli?
¶ Tertio, vtrum omnia peccata hominum ex impugnatione, siue tentatione dæmonũ proueniãt?
¶ Quarto, vtrum possint vera miracula facere ad reducendum?
¶ Quinto, vtrum dæmones, qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur?

### Art. I. *Vtrum homines impugnentur à dæmonibus?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod homines non impugnentur à dæmonibus. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam missi à Deo. Sed dæmones non mittuntur à Deo; cum dæmonum intentio sit perdere animas: Dei autẽ saluare. Ergo dæmones non deputantur ad hominũ impugnationem.

¶ 2. Præterea, Non est æqua conditio pugnæ, vt infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi, & ignari: dæmones autem potentes, & astuti. Non est ergo permittendum à Deo, qui est omnis iustitiæ auctor, vt homines à dæmonibus impugnentur.

¶ 3. Præterea, Ad exercitium hominũ sufficit impugnatio carnis, & mũdi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo nõ videtur necessariũ, quod à dæmonibus impugnẽtur.

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Ephes. 6. quod non est nobis colluctatio aduersus carnem, & sanguinem: sed aduersus principes, & potestates, aduersus mundi rectores tenebrarum harum: contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus.

Respondeo dicendum, quod circa impugnationem dæmonum, duo est considerare: scilicet ipsam impugnationem, & impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex dæmonum malitia procedit, qui propter inuidiam profectum hominum impedire nituntur: & propter superbiam diuinæ pote-

stitatis similitudinem vsurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem: sicut & angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est à Deo, qui ordinate nouit malis vti, ad bona ea ordinando. Sed ex parte angelorum, tam ipsa custodia, quam ordo custodiæ reducitur ad Deum, sicut ad primum actorem.

Ad primum ergo dicendum, quod mali angeli impugnant homines dupliciter. Vno modo instigando ad peccatum. Et sic non mittuntur à Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur secundum Dei iusta iudicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo Et sic mittuntur à Deo. Sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israel, vt dicitur 3. Reg. vlt. Pœna enim refertur in Deum sicut in primum actorem. Et tamen dæmones ad puniendum missi, alia intentione puniunt, quam mittuntur. Nam ipsi puniunt ex odio, vel inuidia: mittuntur autem à Deo propter eius iustitiam.

Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod non sit inæqualis pugnæ conditio, sit ex parte hominis recompensatio: principaliter quidem per auxilium diuinæ gratiæ, secundario autem per custodiam angelorum. Vnde 4. Reg. 6. Elisæus dixit ad ministrum suum, Noli timere: plures enim nobiscum sunt, quam cum illis.

Ad tertium dicendum, quod infirmitati humanæ sufficeret ad exercitium impugnatio, quæ est à carne & mundo: sed malitiæ dæmonum non sufficit, quæ vtroque vtitur ad hominum impugnationem. Sed tamen ex diuina ordinatione hoc prouenit in gloriam electorum.

562. Art. 2. *Vtrum tentare sit proprium diaboli?*

*2.2.q.97. art.2.cor. & 2.d.21. q.1.art.1. et opusc.7. c.7.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod tentare non sit proprium diaboli. Dicitur enim Deus tentare, secundum illud Gen. 22. Tentauit Deus Abraham. Tentat etiam caro & mundus. Et etiam homo dicitur tentare Deum & hominem. Ergo non est proprium dæmonis tentare.

¶ 2. Præterea, Tentare est ignorantis. Sed dæmones sciunt quid circa homines agatur. Ergo dæmones non tentant.

¶ 3. Præterea, Tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cum ergo dæmones non possint voluntatem hominis immutare, vt per supra dicta * patet: videtur quod ad eos non pertineat tentare.

*q.111. art.2.*

Sed

Sed contra est, quod dicitur 1. ad Thess. 3. Ne forte tentauerit vos is qui tentat. Gloss. * id est diabolus, cuius officium est tentare. *glo. interlin. ibid.*

Respondeo dicendum, quod tentare est propriè experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, vt sciatur aliquid circa ipsum: & ideo proximus finis cuiuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque vlterius ex scientia quæritur aliquis alius finis, vel bonus, vel malus. Bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis aliquis sit, vel quantum ad scientiam, vel quantum ad virtutem, vt eum promoueat: malus autem quando hoc scire vult, vt eum decipiat vel subuertat. Et per hunc modum potest accipi, quomodo tentare diuersis diuersimode attribuatur. Homo enim tentare dicitur quandoque quidem vt sciat tantum. Et propter hoc tentare Deum dicitur esse peccatum, quia homo quasi incertus experiri præsumit Dei virtutem. Quandoque vero tentat vt iuuet, quandoque vero vt noceat. Diabolus autem semper tentat, vt noceat in peccatum præcipitando: & secundum hoc dicitur proprium officium eius tentare. Nam etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit in quantum est minister diaboli. Deus autem tentare dicitur vt sciat, eo modo loquendi, quo dicitur scire quod facit alios scire. Vnde dicitur Deuter. 13. Tentat vos Dominus Deus vester, vt palam fiat, vtrum diligatis eum. Caro etiam & mundus dicuntur tentare instrumentaliter seu materialiter, in quantum scilicet potest cognosci qualis sit homo, ex hoc quod sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis; & ex hoc quod contemnit prospera mundi & aduersa, quibus etiam diabolus vtitur ad tentandum.

Et sic patet solutio Ad primum.

Ad secundum dicendum, quod dæmones sciunt ea, quæ exterius aguntur circa homines: sed interiorem hominis conditionem solus Deus nouit, qui est spirituum ponderator: ex qua aliqui sunt magis proni ad vnum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, vt de illo vitio tentet, ad quod homo magis pronus est.

Ad tertium dicendum, quod dæmon etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, vt supra dictum * est, aliqualiter immutare inferiores hominis vires: ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur. *q. 111. a. 3. & 4.*

Art. 3. *Vtrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli?*

1.2. q. 80. a. 4. & 3. q. 8. ar. 7. ad 2. & mal q. 3. art. 5. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. Dicit enim Dion.* 4. cap. de diu. nom. quod multitudo dæmonum est causa omnium malorum sibi & aliis. Et Damasc. † dixit, quod omnis malitia & omnis inmunditia à diabolo excogitatæ sunt.

*c. 4. p. 4. parum à prin. † l. 2. c. 4. ad fin. ¶ 2. Præterea, De quolibet peccatore dici posset, quod Dominus de Iudæis dicit Io. 8. Vos ex patre diabolo estis. Hoc autem est in quantum ipsi ex diaboli suggestione peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestione diaboli.

¶ 3. Præterea, Sicut angeli deputantur ad custodiam hominũ, ita dæmones ad impugnationem. Sed omnia bona quæ facimus, ex suggestione bonorum angelorum procedunt: quia diuina ad nos mediantibus angelis perferuntur. Ergo & omnia mala, quæ facimus. proueniunt ex suggestione diaboli.

*l. de eccl. dog. c. 82. habetur inter opera Aug. to. 3. cum tamen sit Gẽnadii.* Sed contra est, quod dicitur in lib. de eccles.* dog. Non omnes cogitationes nostræ malæ à diabolo excitantur: sed aliquoties ex nostri arbitrij motu emergunt.

Respondeo dicendum, quod causa alicuius potest dici aliquid dupliciter. Vno modo directe, alio modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans aliquã dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter & indirecte causa illius effectus: sicut si dicatur, quod ille qui secat ligna est causa combustionis eorum. Et hoc modo dicendum est, quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum: quia instigauit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto genere humano quædam pronitas ad omnia peccata. *Inducta in arg. 1.* Et per hũc modum intelligenda sunt verba Damas.* & Dion. Directe autem dicitur esse aliquid causa alicuius, quod operatur directe ad illud. Et hoc modo diabolus nõ est causa omnis peccati. Non enim omnia peccata cõmittuntur diabolo instigante, sed quędam ex libertate arbitrij, & carnis corruptione. Quia *l. 3. peri. a. c. 2. inter prin. & med. to. 4.* vt Origen.* dicit, etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum & venereorum, & huiusmodi. Circa quæ multa ordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refrænetur, & maximè supposita corruptione naturæ. Refrænare autem & ordinare huiusmodi appetitũ, subiacet libero arbitrio. Sic ergo nõ est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli prouenire, si qua tamẽ ex instinctu

eius

eius proueniunt, ad ea complenda eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes, vt Isidor. * dicit. *lib. 1. de sum. bo. cap. 5. in med.*

Et per hoc patet responsio Ad primum.

Ad secundum dicendum, quod si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filij diaboli, in quantum ipsum primo peccantem imitantur.

Ad tertium dicendum, quod homo potest per seipsum ruere in peccatum: sed ad meritum proficere non potest, nisi auxilio diuino, quod homini exhibetur mediante ministerio angelorum. Et ideo ad omnia bona nostra cooperantur angeli: non tamen omnia peccata nostra procedunt ex dæmonum suggestione. Quamuis nullum genus peccati sit, quod non interdum ex dæmonum suggestione proueniat.

Art. 4. *Vtrum dæmones possint homines seducere miraculis?*

564

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod dæmones nō possint homines seducere per aliqua miracula vera. Operatio enim dæmonum maxime vigebit in operibus Antichristi. Sed sicut Apostolus dicit 2. ad Thess. 2. eius aduentus est secundum operationem satanæ in omni virtute & signis & prodigiis mendacibus. Ergo multo magis alio tempore per dæmones non fiunt, nisi signa mendacia.

¶ 2. Præterea, Vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed dæmones non possunt immutare corpus in aliam naturam. Dicit enim Aug. 18. de ciuit. Dei. * Nec corpus quidem humanum nulla ratione crediderim dæmonum arte, vel potestate, in membra bestialia posse conuerti. Ergo dæmones vera miracula facere non possunt. *l. 18. cap. 18. ante med. t 5.*

¶ 3. Præterea, Argumentum efficaciam non habet quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri à dæmonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam. Quod est inconueniens: cum dicatur Marci vlt. Domino cooperante & sermonem confirmante sequentibus signis.

Sed contra est, quod Aug. * dicit lib. 83. quæst. quod magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis, quæ fiunt per seruos Dei. *l. 83. q. q. 79. to. 4.*

Respondeo dicendum, quod sicut ex supra dictis patet *, si miraculum propriè accipiatur, dæmones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus. Quia miraculum propriè dicitur, quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ, sub *q. 110. a. 4. & q. 105. a. 8.*

quo

quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem,& considerationem. Et sic dæmones possunt facere miracula: quæ scilicet homines mirantur, in quantum eorum facultatem & cognitionem excedunt. Nam & vnus homo in quantum facit aliquid, quod est supra facultatem & cognitionem alterius,ducit alium in admirationem sui operis, vt quodammodo miraculum videatur operari. Sciendum est tamen,quod quamuis huiusmodi opera dæmonum, quæ nobis miracula videntur,ad veram rationem miraculi non pertingant, sunt tamen quandoque veræ res *c*. Sicut magi Pharaonis per virtutem dæmonum veros serpentes & ranas fecerunt. Et quando ignis de cœlo cecidit & familiam Iob cum gregibus pecorum vno impetu consumpsit, & turbo domum deiiciens, filios eius occidit: quæ fuerunt opera satanæ, phantasmata non fuerunt, vt Aug.* dicit 20.de ciuit.Dei.

*b* 544.

*c. 18. declinando ad fin.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Aug. † dicit ibidem, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacij: vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est,vt quæ non facit,videatur facere. Vel quia si sint vera prodigia,ad mendacium tamen pertrahent credituros.

*† eo.loc. proxime dicto.*

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est * materia corporalis non obedit angelis bonis, seu malis ad nutum, vt dæmones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam. Sed possunt adhibere quædam semina, quæ in elementis mundi inueniuntur,ad huiusmodi effectus complendos,vt August. dicit 3. * de Trinit. Et ideo dicendum est, quod omnes transmutationes corporalium rerum, quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent prædicta semina: possunt fieri per operationem dæmonum huiusmodi seminibus adhibitis Sicut cum aliquæ res transmutantur in serpentes, vel ranas, quæ per putrefactionem generari possunt. Illæ vero transmutationes corporalium rerum, quæ non possunt virtute naturæ fieri, nullo modo operatione dæmonum secundum rei veritatem perfici possunt. Sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reuiuiscat. Et si aliquando aliquid tale operatione dæmonum fieri videatur,hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum. Quod quidem potest dupliciter contingere. Vno modo ab interiori,secundum quod dæmon po-

*q. 110. a. 2.*

*lib. 3. c. 8. tom. 3.*

test

test mutare phantasiam hominis; & etiam sensus corporeos, vt aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra dictum est *. Et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo ab exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex aëre cuiuscumque formæ & figuræ, vt illud assumens in eo visibiliter appareat: potest eadem ratione circumponere cuicumque rei corporeæ quamcumque formam corpoream, vt in eius specie videatur. Et hoc est, quod Aug. dicit 18. * de ciuit. Dei, quod phantasticum hominis, quod etiam in cogitando siue somniando, per rerum innumerabilium genera variatur, velut incorporatum in alicuius animalis effigie, sensibus apparet alienis. Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis, aut species eius eadem numero incorporata alterius sensibus ostēdatur: sed quia dæmon qui in phantasia vnius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

*q. 111. a. 3. & 4.*

*lib. 18. de ciu. Dei, cap. 18. in med. to. 5.*

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus * dicit in lib. 83. q. cum talia faciunt magi, qualia sancti, diuerso fine & diuerso iure fiunt. Isti enim faciunt quærentes gloriam suam, illi quærentes gloriam Dei. Et isti faciunt per quædam priuata commercia: illi autem publica administratione & iussu Dei, cui cuncta creata subiecta sunt.

*q. 79. parum à med. to. 4.*

Art. 5. *Vtrum dæmon, qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur?* 565.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod dæmon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissime suum tentatorem vicit. Sed tamen postea eum impugnauit, ad occisionem eius Iudæos incitando. Ergo non est verum, quod diabolus victus ab impugnatione cesset. *2. d. 6. a. 5.*

¶ 2. Præterea, Infligere pœnam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acrius impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo dæmones superati non arcentur.

Sed contra est, quod dicitur Matthæi 4. Tunc reliquit eum diabolus, scilicet Christum superantem.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod dæmon superatus nullum hominem potest de cætero tentare, nec de eodem, nec de alio peccato. Quidam autem dicunt, quod potest alios tentare, sed non eumdem. Et hoc probabilius dicitur, si tamen intelligatur vsque ad aliquod tempus. Vnde & Luc. 4. dicitur, quod consummata omni tentatione diabolus

recessit

recessit à Christo vsque ad tempus. Et huius ratio est duplex. Vna est ex parte diuinæ clementiæ. Quia vt Chrysost.* dici super Matth. Non tamdiu homines diabolus tentat, quamdiu vult, sed quamdiu Deus permittit. Quia & si permittat paulisper tentare, tamen repellit propter infirmam naturam. Alia ratio sumitur ex astutia diaboli. Vnde Ambrosius † dicit super Luc. quod diabolus instare formidat quia frequentius refugit triumphari. Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum, quem dimisit, patet per illud quod dicitur Matth. 12. Reuertar in domum meam, vnde exiui.

*In opere imperfecto ho. 5. super illud: Vade retro satana, tom. 2.*

*† Amb. in 4. c. Luc. super illud verbum, & reliquit eum diabolus, t. 5.*

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

## QVAESTIO CXV.

*De actione corporalis creaturæ, in sex articulos diuisa.*

Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturæ, & fato, quod aliquibus corporibus attribuitur.

Circa actiones corporales quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum aliquod corpus sit actiuum?

¶ Secundo, vtrum in corporibus sint aliquæ seminales rationes?

¶ Tertio, vtrum corpora cœlestia sint causa eorum, quæ hic per inferiora corpora fiunt?

¶ Quarto, vtrum sint causa humanorum actuum?

¶ Quinto, vtrum eorum actionibus dæmones subdantur?

¶ Sexto, vtrum cœlestia corpora imponant necessitatem his, quæ eorum actionibus subduntur?

### Art. I. *Vtrum aliquod corpus sit actiuum?*

566 AD primum sic proceditur. Videtur, quod nullum corpus sit actiuum. Dicit enim Augustinus * quod in rebus inuenitur aliquid actum, & non agens, sicut sunt corpora: aliquid agens & non actum, sicut Deus: aliquid agens & actum, sicut substantiæ spirituales.

*3. con. c. 96.*

¶ 2. Præterea, Omne agens excepto primo agente, in suo opere indiget subiecto, quod sit susceptibile suæ actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia, quæ sit receptibilis suæ actionis: quia hæc substantia tenet vltimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est actiua.

¶ 3. Præterea, Omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam à motu & actione: quia comprehendit eam & mergitur in ea. sicut impeditur aer nubilosus à perceptione luminis. Et huius signum est, quod quanto magis

magis accreuerit quantitas corporis, tanto est ponderosius & grauius ad hoc quod moueatur. Ergo nulla substantia corporalis est actiua.

¶ 4. Præterea, Omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum actiuum. Sed à primo actiuo quod est simplicissimum, remotissima sunt corpora, quæ sunt maxime composita. Ergo nullum corpus est agens.

¶ 5. Præterea, Si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem, aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem: quia non inuenitur in corporibus principium actionis, nisi aliqua qualitas actiua, quæ est accidens. Accidens autem non potest esse causa formæ substantialis: cum causa sit potior quam effectus. Similiter etiam neque ad formam accidentalem. quia accidens non se extendit vltra suum subiectum, vt Augustinus dicit 9. de Trinit.* Ergo nullum corpus est actiuum. *lib. 9. c. 4. paulo post princ. t. 5.*

Sed contra est, quod Dionysius 15. c. * cœlestis hierarchiæ, inter cæteras proprietates corporei ignis dicit, quod ad susceptas materias manifestat sui ipsius magnitudinem, & actiuus & potens. **c. 15. inter princ. & med.*

Respondeo dicendum, quod sensibiliter apparet aliqua corpora esse actiua. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui errarunt. Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et hæc est opinio Auicebron in libro fontis vitæ: vbi per rationes, quæ tactæ sunt, probare nititur, quod nullum corpus agit: sed omnes actiones, quæ videntur esse corporum, sunt actiones cuiusdam virtutis spiritualis, quæ penetrat per omnia corpora: ita quod ignis secundum eum non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur hæc opinio deriuata esse ab opinione Platonis. Nam Plato posuit omnes formas, quæ sunt in materia corporali, esse participatas, & determinatas, & contractas ad hanc materiam e: formas vero separatas esse absolutas, & quasi vniuersales. Et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum quæ sunt in materia. Secundum hoc ergo quod forma, quæ est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam indiuiduatam per quantitatem: ponebat Auicebron, quod à quantitate, prout est indiuiduationis principium, retinetur & arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam: sed solum forma spiritualis & immaterialis, quæ non est contracta per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud. Sed ista ratio non concludit, 336

cludit, quod forma corporalis non sit agens, sed quod non sit agens vniuersale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium, quod participetur id quod est proprium ei. Sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, in quantum est actus. Vnde & omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc, quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subiectã, habet quod sit agens indeterminatum & vniuersale. Ex hoc vero quod est determinata ad hãc materiam, habet quod sit agens contractum & particulare. Vnde si esset forma ignis separata, vt Platonici po-
419. suerunt *e*, esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed hæc forma ignis, quæ est in hac materia corporali, est causa huius ignitionis, quæ est ab hoc corpore in hoc corpus. Vnde & fit talis actio per contractũ duorum corporum. Sed tamen hęc opinio Auicebron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solum formas substantiales separatas, accidentia vero reducebat ad principia materialia, quæ sunt magnum & paruum: quæ ponebat esse prima contraria: sicut & alij rarum & densum. Et ideo tam Plato, quam Auicebron in aliquo ipsum sequens, ponebant quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad for-
*b* mam substantialem *e*: sed vltima perfectio, quæ est
568. per inductionem formæ substantialis, est à principio immateriali. Et hæc est secunda opinio de actione
*q.45.a.8.* corporum. De qua supra dictum est *, cum de creatione ageretur. Tertia vero opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum à corpore agente: & passionem esse per receptionem eorumdem in poris corporis patientis.
*lib. 1. de gener. à te. 57. vsque ad 76. to. 2.* Quam opinionem improbat Arist * in 1. de generat. Sequeretur enim quod corpus nõ pateretur per totũ, & quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc, quod agit: quæ sunt manifeste falsa. Dicendum est ergo, quod corpus agit secundũ quod est in actu in aliud corpus, secundum quod est in potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Augustini est intelligendum de tota natura corporali simul accepta: quæ non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat: sicut natura spiritualis in corporalem, & natura increata in creatam. Sed tamen vnum corpus est infra alterum, in quantum est in potentia ad id quod habet aliud in actu.

Et

Et per hoc patet solutio Ad secundum.

Sciendum est tamen, quod cum Auicebron sic argumentatur: Est aliquid quod est mouens non motum, scilicet primus factor rerum: ergo ex opposito est aliquid quod est motum & patiens tantum: quod concedendum est. Sed hoc est materia prima, quæ est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus etiam componitur ex potentia & actu. Et ideo est agens & patiens.

Ad tertium dicendum, quod quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est *: sed impedit eam, ne sit agens vniuersale, in quantum forma indiuiduatur, prout est in materia quantitati subiecta. Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primo quidem, quia additio quantitatis non est causa grauitatis, vt probatur in quarto de cœlo & mundo *. Secundo, quia falsum est, quod ponderositas facit tardiorem motum: immo quanto aliquid est grauius, tanto magis mouetur motu proprio. Tertio, quia actio non fit per motum localem, vt Democritus posuit: sed per hoc quod aliquid reducitur de potentia in actum.

*In corp. art.*

*lib. 4. de cœlo. tex. 9. tom. 2.*

Ad quartum dicendum, quod corpus non est id quod maxime distat à Deo; Participat enim aliquid de similitudine diuini esse secundum formam quam habet. Sed id quod maxime distat à Deo, est materia prima. quæ nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

Ad quintum dicendum, quod corpus agit & ad formam accidentalem, & ad formam substantialem. Qualitas enim actiua vt calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formæ substantialis *e*, sicut eius instrumentum. Et ideo potest agere ad formam substantialem, sicut & calor naturalis in quantum est instrumentum animæ, agit ad generationem carnis, ad accidens vero agit propria virtute. Nec est contra rationem accidentis, quod excedat suum subiectum in agendo, sed quod excedat in essendo: nisi forsan quis imaginetur idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.

377. *d*

567. *2. d. 7. infra expolit. Et d. 13. art. 1. cor. 2. dis. 18 q. 1. a. 2. & ver. q. 5. ar. 9. ad 5.*

Art. 2. *Vtrum in materia corporali sint aliquæ rationes seminales?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in materia corporali non sint aliquæ rationes seminales. Ratio enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid

spiri

ſpiritualiter ſed corporaliter, ſecundum ſcilicet modum eius in quo eſt. Ergo in materia corporali non ſunt ſeminales rationes.

*lib. 3. de trin. c. 8. tom. 3.* ¶ 2. Præterea, Aug.* dicit 3. de Trinit. quod dæmones quædam opera faciunt adhibendo occultis motibus quædam ſemina, quæ in elementis cognoſcunt. Sed ea quæ per motum localem adhibentur, ſunt corpora, non rationes. Ergo inconuenienter dicitur, quod ſunt in corporali materia ſeminales rationes.

¶ 3. Præterea, Semen eſt principium actiuum. Sed in materia corporali non eſt aliquod principium actiuum: cum materiæ non competat agere, vt di- *art. præc.* ctum * eſt. Ergo in materia corporali non ſunt ſeminales rationes.

¶ 4. Præterea, In materia corporali dicuntur eſſe quædam cauſales rationes, quæ videntur ſufficere ad rerum productionem. Sed ſeminales rationes ſunt aliæ à cauſalibus: quia præter ſeminales rationes fiunt miracula, non autem præter cauſales. Ergo inconuenienter dicitur, quod ſeminales rationes ſunt in materia corporali.

*lib. 3. de trin. c. 8. circ. prin. to. 3.* Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit 3. de Trin.* Omnium rerum quæ corporaliter, viſibiliterque naſcuntur, occulta quædam ſemina in iſtis corporeis mundi huius elementis latent.

Reſpondeo dicendum, quod denominationes conſueuerunt fieri à perfectioni, vt dicitur in 2. de anima.* *lib. 2. de ani. text. 49. to. 2.* In tota autem natura corpora perfectiora ſunt corpora viua. Vnde & ipſum nomen naturæ tranſlatum eſt à rebus viuentibus ad omnes res naturales. Nam ipſum nomen naturæ, vt Philoſophus dicit in *li. 5. met. text. 5.* * 5. Metaphyſiſ. primo impoſitum fuit ad ſignificandam generationem viuentium, quæ natiuitas dicitur. 161 *e* Et quia viuentia generantur ex principio coniuncto, ſicut fructus ex arbore, & fœtus ex matre cui *d* colligatur: conſequenter tractum eſt nomen naturæ 169 ad omne principiũ motus, quod eſt in eo quod mouetur. *d e* Manifeſtũ eſt autem quod principium actiuum 169 & paſsiuum generationis rerum viuentium ſunt ſemina, ex quibus viuentia generantur. Et ideo conuenienter Auguſt.* *loc. citato in arg. Sed cõtr.* omnes virtutes actiuas & paſsiuas, quæ ſunt principia generationum, & motuum naturalium, ſeminales rationes vocat. Huiuſmodi autem virtutes actiuæ, & paſsiuæ in multiplici ordine conſiderari poſſunt. Nam primo quidem, vt Aug.* *li. 6. c. 10. & 18. to. 3. & lib. 4. c. 24.* dicit 6. ſuper Geneſ. ad litt. ſunt principaliter & originaliter in ipſo verbo Dei, ſecundũ rationes ideales. Secundo vero ſunt in elementis mundi, vbi ſimul à princi

principio productæ sunt, sicut in vniuersalibus causis. Tertio vero modo sunt in iis, quæ in vniuersalibus causis secundum successiones temporum producuntur: sicut in hac planta & in hoc animali, tamquam in particularibus causis. Quarto modo sunt in seminibus, quæ ex animalibus & plantis producuntur. Quæ iterum comparantur ad alios effectus particulares, sicut primordiales causæ vniuersales ad primos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi virtutes actiuæ, & passiuæ rerum naturalium, etsi non possint dici rationes, secundum quod sunt in materia corporali: possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem: secundum quod deducuntur à rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi virtutes actiuæ, vel passiuæ sunt in aliquibus partibus corporalibus: quæ dum adhibentur per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per dæmones.

Ad tertium dicendum, quod semen maris est principium actiuum in generatione animalis: sed potest etiam dici semen id quod est ex parte fœminæ, quod est principium passiuum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires actiuæ & passiuæ.

Ad quartum dicendum, quod ex verbis August. de huiusmodi rationibus seminalibus loquẽtis, satis accipi potest, quod ipsæ rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut & semen est quædam causa. Dicit enim in 3. de Trinit.* quod sicut matres grauidæ sunt fætibus, sic ipse mundus est grauidus causis nascentium. Sed tamen rationes ideales possunt dici causales: non autem proprie loquendo, seminales: quia semen non est principium separatum. Et præter huiusmodi rationes non fiunt miracula. Similiter etiam neque præter virtutes passiuas creaturæ inditas (vt ex ea fieri possit quicquid Deus mandauerit.) Sed præter virtutes actiuas naturales, & potentias passiuas, quæ ordinantur ad huiusmodi virtutes actiuas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur quod fiunt præter rationes seminales.

*lib. 3. c. 9. circ. prin. tom. 3.*

Art. 3. *Vtrum corpora cœlestia sint causa eorum, quæ hic in inferioribus fiunt?*

568 *1. 2. q. 95. a. 9. & q. 96. art. 2. ad 3. & opusc. 5. a. 3. ad 2.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod corpora cœlestia non sint causa eorũ, quæ hic in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Damasc.* Nos autem dicimus quoniam ipsa, scilicet corpora cœlestia, non sunt causa alicuius eorum quæ fiunt, neque

*lib. 2. c. 7. circa med.*

neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur: signa autem sunt magis imbriũ, & aëris transmutationis.

¶ 2. Præterea, Ad faciendũ aliquid sufficit agens & materia. Sed in istis inferioribus inuenitur materia patiens, & inueniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum, & frigidum, & huiusmodi. Ergo non est necessarium ad causandum ea, quæ hic inferius fiũt, causalitatem cœlestibus corporibus attribuere.

¶ 3. Præterea, Agens agit sibi simile. Sed videmus quod omnia quæ fiunt hic inferius, fiunt per hoc quod calefiunt & frigidantur, humectantur, & desiccantur, & aliis huiusmodi qualitatibus alterantur. Quæ non inueniuntur in corporibus cœlestibus. Ergo corpora cœlestia non sunt causa eorum, quæ hic fiunt.

*lib. 5. de ciu. Dei, c. 6. circa fin. to. 5.*

¶ 4. Præterea, Sicut Augustinus dicit * 5. de Ciuit. Dei, Nihil est magis corporeum, quam corporis sexus. Sed corporis sexus non causatur ex corporibus cœlestibus. Cuius signum esse videtur, quod duorum geminorum sub vna constellatione natorum, vnus est masculus & alter est fœmina. Ergo corpora cælestia non sunt causa rerum corporalium quæ hic fiunt.

*lib. 3. c. 4. circ. prin. tom. 3.*
** c. 4 p. 1. aliquantulum ante med.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit * 3. de Trinit. quod corpora crassiora & inferiora, per subtiliora, & potentiora quodam ordine reguntur. Et Dionys. dicit * 4. cap. de diuin. nomin. quod lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, & ad vitam ipsam mouet, & nutrit, & auget, & perficit.

Respondeo dicendum, quod cum omnis multitudo ab vnitate procedat, quod autem immobile est, vno modo se habet, quod vero mouetur, multiformiter: considerandum est in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit. Et ideo quanto aliqua magis sunt immobilia, tanto sunt magis causa eorum, quæ sunt magis mobilia. Corpora autem cœlestia sunt inter alia corpora magis immobilia. Non enim mouentur nisi motu locali. Et ideo motus horũ inferiorum corporum, qui sunt varij & multiformes, reducuntur in motũ corporis cælestis, sicut in causam.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Damasc. intelligendum est, quod corpora cælestia non sunt primo causa generationis & corruptionis eorum quæ hic fiunt: sicut dicebant illi qui ponebant corpora cælestia esse deos.

Ad secundum dicendum, quod principia actiua in istis inferioribus corporibus non inueniuntur nisi qualita

qualitates actiuæ elementorum, quæ sunt calidum, & frigidum, & huiusmodi: & si sic esset, quod formæ substantiales inferiorum corporum non diuersificarentur nisi secundum huiusmodi accidentia, quorum principia rarum & densum antiqui naturales posuerunt: non oporteret super hæc inferiora corpora aliquod principium actiuum ponere: sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet, quod huiusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum. Materia autem non sufficit ad agendum. Et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium actiuum. Vnde Platonici posuerunt species separatas, secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur *e*. Sed hoc 34.
non videtur sufficere. Quia species separatæ semper eodem modo se haberent, cum ponantur immobiles. Et sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem & corruptionem inferiorum corporum. Quod patet esse falsum. Vnde secundum Philosophum in * de gener. necesse esse ponere aliquod principium actiuum mobile, quod per suam præsentiam & absentiam causat varietatem circa generationem & corruptionem inferiorum corporum. Et huiusmodi sunt corpora cælestia *e*. Et ideo quicquid in istis inferioribus generat & mouet ad speciem, est sicut instrumentum cælestis corporis. Secundum quod dicitur in 2. * Physicor. quod homo generat hominem, & sol.

*lib. 2. tex 56. & seq. tom. 2.*

*a* 509.

*l. 2. Phys. text. 26. tom. 2.*

Ad tertium dicendum, quod corpora cælestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei, sed in quantum sua vniuersali virtute continent in se quicquid in inferioribus generatur *e*. Secundum quem modum dicimus etiam omnia esse Deo similia.

*e* 512.

Ad quartum dicendum, quod actiones corporum cælestium diuersimode recipiuntur in inferioribus corporibus, secundum diuersam materiæ dispositionem. Contingit autem quandoque, quod materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum. Vnde partim formatur in masculum, partim in fœminam. Vnde & hoc introducitur ab August. * ad repellendum scilicet diuinationem, quæ fit per astra. Quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundum diuersam materiæ dispositionem.

*libro 5. de ciu. Dei, c. 6.*

569. Art. 4. *Vtrum corpora cælestia sint causa humanorum actuum?*

1.2.q 95. art.5.cor. & mal.q. 16, art.7. ad 16. & quol.12. art.5.cor. & 6.met. lec. 3. co. 5.& 6.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod corpora cælestia sint causa humanorum actuum. Corpora enim cælestia cum mouentur à spiritualibus substantiis (sicut supra dictum est * ) agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illæ substantiæ spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quod possint imprimere in animas nostras: & sic causare actus humanos.

* q. 110. ar.3.& a. 1.ad 2.

¶ 2. Præterea, Omne multiforme reducitur in aliquod vniforme principium. Sed actus humani sunt varij & multiformes. Ergo videtur quod reducantur in vniformes motus cælestium corporum, sicut in sua principia.

¶ 3. Præterea, Astrologi frequenter vera annuntiant de euentibus bellorum, & aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus & voluntas. Quod facere non possent, nisi cælestia corpora essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora cælestia humanorum actuum causa.

lib.2. ort. fid. c.7.

Sed contra est, quod Damasc.* dicit, quod corpora cælestia humanorum actuum nequaquam sunt causa.

Art præc.

Respondeo dicendum, quod corpora cælestia in corpora quidem imprimunt directe & per se, sicut iam dictum est †: in vires autem animæ, quæ sunt actus organorum corporeorum, non directe quidem, sed per accidens. Quia necesse est huiusmodi actus harum potentiarum impediri secundum impedimenta organorum Sicut oculus turbatus non bene videt. Vnde si intellectus & voluntas essent vires corporeis organis alligatæ (sicut posuerunt aliqui, dicentes quod intellectus non differt à sensu e ) ex

362.

necessitate sequeretur, quod corpora cælestia essent causa electionum & actuum humanorum. Et ex hoc sequeretur, quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut cætera animalia, in quibus non sunt nisi vires animæ corporeis organis alligatæ. Nam illud quod fit in istis inferioribus, ex impressione corporum cælestium naturaliter agitur. Et ita sequeretur, quod homo non esset liberi arbitrij, sed haberet actiones determinatas, sicut & cæteræ res naturales. Quæ manifeste sunt falsa, & conuersationi humanæ contraria.

Sciendum est tamen, quod indirecte & per accidens impressiones corporum cælestium ad intellectum & voluntatem pertinere possunt: in quantum scilicet

ſcilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quæ organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diuerſimode ſe habent intellectus & voluntas. Nam intellectus ex neceſsitate accipit ab inferioribus viribus apprehenſiuis. Vnde turbata vi imaginatiua, vel cogitatiua, vel memoratiua, ex neceſsitate turbatur actio intellectus e. Sed voluntas non ex neceſsitate ſequitur inclinationem appetitus inferioris. Licet enim paſsiones, quæ ſunt in iraſcibili, & concupiſcibili, habeant quamdam vim ad inclinandam voluntatem, tamen in poteſtate voluntatis remanet ſequi paſsiones, vel eas refutare. Et ideo impreſsio cæleſtium corporum, ſecundum quam immutari poſſunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quæ eſt proxima cauſa humanorum actuum, quam ad intellectum. Ponere igitur cæleſtia corpora eſſe cauſam humanorum actuum, eſt proprium illorum, qui dicunt intellectum non differre à ſenſu. Vnde quidam eorum dicebant, quod talis eſt voluntas in hominibus, qualem in die inducit pater virorum, deorumque. Quia ergo conſtat intellectum & voluntatem non eſſe actus organorum corporeorum: impoſsibile eſt, quod corpora cæleſtia ſint cauſa humanorum actuum. 42 L.

Ad primum ergo dicendum, quod ſpirituales ſubſtantiæ, quæ cæleſtia corpora mouent, in corporalia quidem agunt mediantibus cæleſtibus corporibus: ſed in intellectum humanum agunt immediate, illuminando. Voluntatem autem immutare non poſſunt, vt ſupra habitum eſt *.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut multiformitas corporalium motuum reducitur ſicut in cauſam, in vniformitatem motuum cæleſtium e: ita multiformitas actuum, qui ſunt ab intellectu & voluntate, reducitur in principium vniforme, quod eſt intellectus, & voluntas diuina. q. 111. a. 2. 568.

Ad tertium dicendum, quod plures hominum ſequuntur paſsiones, quæ ſunt motus ſenſitiui appetitus; ad quas cooperari poſſunt corpora cæleſtia: pauci autem ſunt ſapientes, qui huiuſmodi paſsionibus reſiſtant. Et ideo Aſtrologi, vt in pluribus vera poſſunt prædicere: & maxime in communi, non autem in ſpeciali. Quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium paſsionibus reſiſtere. Vnde & ipſi Aſtrologi dicunt, quod ſapiens homo dominatur aſtris, in quantum ſcilicet dominatur ſuis paſsionibus.

570. Art. 5. *Vtrum corpora cœlestia possint imprimere in ipsos dæmones?*

2.d.7.q.3. A D quintum sic proceditur. Videtur, quod corpora
a.1.ad 4. cœlestia possint imprimere in ipsos dæmones.
& a.2. Dæmones enim secundum certa augmenta lunæ ali-
ad 3. et quos homines vexant: qui & propter hoc lunatici
po.q.6. dicuntur, vt patet Matthæi 4. & 17. Sed hoc non
a.3.cor. esset, nisi corporibus cœlestibus subiacerent. Ergo
& a.10. dęmones subiacent actionibus cœlestium corporum.
& quo.2. ¶ 2. Præterea, Necromantici obseruant certas
art.12. constellationes ad inuocandos dæmones. Non autem per corpora cœlestia inuocarentur, si non eis subiacerent. Ergo dæmones subiacent actionibus cœlestium corporum.

¶ 3. Præterea, Corpora cœlestia virtuosiora sunt quam corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus dæmones arcentur, scilicet herbis, & lapidibus, & animantibus, & quibusdam sonis certis, ac vocibus, & figurationibus, atque figmentis:
lib.10.c. vt à Porphyr. dictum August.* introducit in 10. de
11. à me- ciuit. Dei. Ergo multo magis dæmones subduntur
dio, to.5. actioni cœlestium corporum.

S E D contra est, quod dæmones sunt superiores ordine naturæ quam corpora cœlestia. Agens autem
*lib.12. est superius patiente, vt August.* dicit 12. super
c.16. circa Gen. ad lit. Ergo dæmones non subiiciuntur actioni
med. to.3. corporum cælestium.

R E S P O N D E O dicendum, quod circa dæmones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt dæmones non esse, sed ea, quæ attribuuntur dæmonibus secundum artem necromanticam, fiunt virtute cœlestium corporum. Et hoc est quod Au-
lib.10.c. gust. 10. de ciuit. Dei * introducit dictum à Porphy-
11. post rio: quod fabricantur in terra ab hominibus pote-
med. to.5. states idoneæ syderum variis effectibus exequendis. Sed hæc positio est manifeste falsa. Experimento enim scitur, multa per dæmones fieri, ad quæ nullo modo virtus cœlestium corporum sufficeret. Puta quod arreptitij loquuntur lingua ignota, quod recitant versus & auctoritates, quas nunquam sciuerunt: quod necromantici faciunt statuas loqui & moueri, & similia. Ex quibus Platonici moti fuerunt, vt ponerent dæmones esse animalia corpore aerea, animo
l.8.c.16. passiva, vt ab Apuleio dictum August.* introducit 8.
parum à de ciuit. Dei. Et hæc est secunda opinio, secundum
prin. to.5. quam dici posset, quod dæmones hoc modo subduntur corporibus cœlestibus, sicut & de hominibus
† a.prac. dictum † est. Sed hæc opinio ex superioribus patet esse

esse falsa *. Dicimus enim dæmones esse substantias intellectuales, corporibus non vnitas. Vnde patet non subdi actioni cœlestium corporum, nec per se, nec per accidens, nec directe, nec indirecte. * q. 51. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dæmones secundum certa augmenta lunæ homines vexant, contingit propter duo. Primo quidem, ad hoc quod infament creaturam Dei, scilicet lunam: vt Hieronym. & Chrysost. * dicunt. Secundo, quia cum non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, vt supra dictum est †: in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem, quod cerebrum humidissimum est omnium partium corporis, vt Aristot. * dicit. Et ideo maxime subiicitur operationi lunæ: quæ ex sui proprietate habet mouere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales. Et ideo dæmones secundum certa augmenta lunæ perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum. Hier. in fin. comment. ad 4. c. Matth. Chrys. ho. 58. in Matth. in med. † q. prae. a. 4 & q. 110 a 4. * lib. de somn. & vigil. c. 5. post med. tom. 2.

Ad secundum dicendum, quod dæmones aduocati in certis constellationibus propter duo veniunt. Primo quidem, vt homines in hunc errorem inducant, quod credant aliquod numen esse in stellis. Secundo, quia considerant secundum aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus, pro quibus aduocantur.

Ad tertium dicendum, quod sicut August. * dicit 21 de ciuit. Dei, dæmones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum: non vt animalia cibis, sed vt spiritus signis: in quantum scilicet hæc eis exhibentur in signum diuini honoris, cuius ipsi sunt cupidi. li. 21. c. 6. in med. tom. 5.

Art. 6. *Vtrum corpora cœlestia imponant necessitatem his, quæ eorum actioni subduntur?* 571.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod corpora cœlestia imponant necessitatem iis, quæ eorum actioni subduntur. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora cœlestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cum igitur corpora cœlestia cum suis motibus, & dispositionibus ponantur, sicut ex necessitate entia: videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur. 3. contr. c. 86. & ve. q. 2. a. 14. ad 3. & q. 5. a. 5. ad 1. & 2. Et mã. q. 16 art. 7. ad 11.

¶ 2. Præterea, Effectus agentis ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tãta fuerit, quod possit sibi subiicere totam materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subiicitur virtuti cœlestium corporum tamquam excellentiori. Ergo ex

neceſsitate effectus cæleſtium corporum recipitur in materia corporali.

¶. 3. Præterea, ſi effectus cæleſtis corporis non ex neceſsitate proueniat, hoc eſt propter aliquam cauſam impedientem. Sed quamlibet cauſam corpoream quæ impedire poſſet effectum cæleſtis corporis, neceſſe eſt reduci in aliquod cæleſte principium: cum cæleſtia corpora ſint cauſa omnium quæ hic fiunt. Ergo cum & illud cæleſte principium ſit neceſſarium, ſequitur quod neceſſe ſit impediri effectum alterius corporis cæleſtis. Et ſic omnia quæ hic contingunt, ex neceſsitate eueniunt.

*lib. de diuinat. per ſom. c. 2. non longe à princ. tom. 2.*

Sed contra eſt, quod Philoſ. * dicit in lib. de ſomno, & vigilia, quod neque eorum, quæ in corporibus ſunt ſignorum cæleſtium, velut aquarum & ventorum, inconueniens eſt multa non euenire. Sic ergo non omnes effectus cæleſtium corporum ex neceſſitate eueniunt.

*art. 4. huius q.*

Reſpondeo dicendum, quod iſta quæſtio partim quidem abſoluta eſt ſecundum præmiſſa, partim autem difficultatem habet. Oſtenſum enim eſt *, quod quamuis ex impreſsione corporum cæleſtium fiant aliquæ inclinationes in natura corporali: voluntas tamen non ex neceſsitate ſequitur has inclinationes: & ideo nihil prohibet per voluntariam actionem impediri effectum cæleſtium corporum, non ſolum in ipſo homine, ſed etiam in aliis rebus, ad quas hominum operatio ſe extendit. Sed nullum tale principium inuenitur in rebus naturalibus, quod habeat libertatem ſequendi, vel non ſequendi impreſsiones cæleſtes. Vnde videtur quod in talibus ad minus omnia ex neceſsitate proueniant, ſecundum antiquam quorumdam rationem: qui ſupponentes omne quod eſt, cauſam habere, & quod poſita cauſa, ex neceſsitate ponitur effectus: concludebant quod omnia ex neceſsitate contingant. Quam quidem opinionem repellit Ariſtoteles in 6. Metaphyſ. * ſecundum duo quæ ipſi ſupponunt. Primum enim non eſt verum, quod poſita quacumque cauſa neceſſe ſit effectum poni. Sunt enim quædam cauſæ, quæ ordinantur ad ſuos effectus, non ex neceſsitate, ſed vt in pluribus: quæ quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia huiuſmodi cauſæ non deficiunt in minori parte, niſi propter aliquam cauſam impedientem, videtur adhuc prædictum inconueniens non vitari: quia & ipſum impedimentum talis cauſæ ex neceſſitate contingit. Et ideo ſecundo oportet dicere, quod omne quod eſt per ſe, habet cauſam: quod autem

*lib. 6. met. te. 5. to. 3.*

tem

tem est per accidens, non habet causam: quia non est vere ens, cum non sit vere vnum. Album enim causam habet, similiter & musicum: sed album musicum non habet causam, quia non est vere ens, neque vere vnum. Manifestum est autem, quod causa impediens actionem alicuius causæ ordinatæ ad suum effectum, vt in pluribus, concurrit ei interdum per accidens. Vnde talis concursus non habet causam in quantum est per accidens. Et propter hoc id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam præexistentem, ex qua ex necessitate sequatur. Sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aëris generetur, & deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem cælestem. Et similiter etiam quod in superficie terræ sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod cæleste principium. Sed quod ignis cadens, huic materiæ occurrat, & comburat eam, non habet causam aliquod cæleste corpus, sed est per accidens. Et sic patet, quod non omnes effectus cælestium corporum sunt ex necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora cælestia sunt causa inferiorum effectuum, mediantibus causis particularibus inferioribus, quæ deficere possunt in minori parte.

Ad secundum dicendum, quod virtus corporis cælestis non est infinita. Vnde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum, & quantum ad distantiam loci, & quantum ad alias conditiones. Et ideo sicut distantia loci impedit effectum cælestis corporis (non enim sol eundem caloris effectum habet in Dacia, quem habet in AEthiopia:) ita & grossities materiæ, vel frigiditas, aut caliditas, aut alia huiusmodi dispositio, impedire potest effectum corporis cælestis.

Ad tertium dicendum, quod licet causa impediens effectum alterius causæ reducatur in aliquod cæleste corpus sicut in causam: tamen concursus duarum causarum, cum sit per accidens, non reducitur in causam cælestem, vt dictum est *. *In corp. art.*

## QVAESTIO CXVI.

*De Fato, in quatuor articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de fato.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, an fatum sit?

¶ Secundo, in quo sit?

¶ Tertio, vtrum sit immobile?

¶ Quarto, vtrum omnia subsint fato?

372. Art. I. *Vtrum fatum sit aliquid?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod fatum nihil sit. Dicit enim Gregor. in Hom. * Epiphaniæ, Absit à fidelium cordibus, vt fatum esse aliquid dicant.

¶ 2. Præterea, Ea quæ fato aguntur, non sunt improuisa: quia vt August. dicit † 5. de ciuit. Dei, fatum à fando dictum intelligimus, id est à loquendo: vt ea fato fieri dicantur, quæ ab aliquo determinante sunt ante prælocuta. Quæ autem sunt prouisa, non sunt fortuita, neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludetur casus & fortuna à rebus.

Sed contra; Quod non est, non diffinitur. Sed Boetius * in 4. de consol diffinit fatum dicens, quod fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam prouidentia suis quæque nectit ordinibus. Ergo fatum aliquid est.

Respondeo dicendum, quod in rebus inferioribus videntur quædam à fortuna, vel casu prouenire. Contingit autem quandoque, quod aliquid ad inferiores causas relatum, est fortuitum vel casuale: quod tamen relatũ ad causam aliquam superiorem, inuenitur esse per se intentum. Sicut si duo serui alicuius domini mittantur ab eo ad eundem locũ, vno de altero ignorante: concursus duorum seruorum, si ad ipsos seruos referatur, casualis est, quia accidit præter vtriusque intentionem: si autem referatur ad dominum, qui hoc præordinauit, non est casuale, sed per se intentum. Fuerũt igitur aliqui, qui huiusmodi casualia & fortuita, quæ in his inferioribus accidũt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt. Et hi fatum & prouidentiam negauerunt, vt de Tullio Aug. * recitat in 5. de ciuit. Dei. Quod est contra ea, quæ superius de prouidẽtia dicta sunt †. Quidam vero omnia fortuita & casualia, quæ in istis inferioribus accidũt, siue in rebus naturalibus, siue in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, id est in cælestia corpora. Et secundum hoc, fatũ nihil aliud est quam dispositio syderum, in qua quisque conceptus est vel natus. Sed hoc stare non potest propter duo. Primo quidem quantum ad res humanas: quia iã ostensum est *, quod humani actus non subduntur actioni cælestium corporum, nisi per accidens, & indirecte. Causa autem fatalis, cũ habeat ordinationem super ea, quæ fato aguntur, necesse est quod sit directe, & per se causa eius quod agitur. Secundo quantũ ad omnia, quæ per accidens aguntur. Dictum est enim supra *, quod id quod est per accidens

3. cont. c. 93 & opusc. 3. c. 140. Et opusc. 28. c. 1.
* Paulo ante medium, est hom. 10
† li 5. c. 9. à med. to. 5. Idem etiam habet li. 2 contra Faust. c. 5. ad fin tom. 9.
* lib. 4. pros 4. non multo procul à princ.
lib. 5 de ciu. Dei, c. 9. to. 5.
† q. 22. art. 2.
369.
q. præced. art. 1.
q. præced. art. 6.

dens, non est proprie ens neque vnum. Omnis autem naturæ actio terminatur ad aliquid vnum. Vnde impossibile est, quod id quod est per accidēs, sit effectus per se alicuius naturalis principij agētis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quod intendens fodere sepulchrum, inueniat thesaurum. Manifestum est autem, quod corpus cæleste agit per modum naturalis principij. Vnde & effectus eius in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo, quod aliqua virtus actiua cælestis corporis sit causa eorum, quæ hic aguntur per accidens, siue à casu, siue à fortuna. Et ideo dicendum est, quod ea quæ hic per accidens agūtur siue in rebus naturalibus, siue humanis, reducūtur in aliquā causam præordinātem, quæ est prouidentia diuina: quia nihil prohibet id quod est per accidens, accipi vt vnū ab aliquo intellectu: alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem, Fodiens sepulchrum inuenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere. Sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticū hoc ignorantem, vt ibi fodiat sepulchrum. Et sic nihil prohibet ea, quæ hic per accidens aguntur, vt fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quæ per intellectum agat, & præcipue intellectum diuinum. Nam solus Deus potest voluntatem immutare, vt supra habitum est *. Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorū principium est volūtas, soli Deo attribui debet. Sic igitur in quantū omnia, quæ hic aguntur, diuinæ prouidentiæ subduntur, tamquam per eam ordinata, & quasi prælocuta, fatū ponere possumus: licet hoc nomine sancti doctores vti recusauerint propter eos, qui ad vim positionis syderum hoc nomen retorquebant. Vnde August. dicit in † 5. de ciuit. Dei. Si propterea quisquam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem, vel potestatem fati nomine appellat: sententiam teneat, & linguam corrigat. Et sic Gregorius † fatum esse negat. Vnde patet solutio Ad primum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas: non tamen per comparationem ad diuinam prouidentiam. Sic enim nihil temere fit in mundo, vt Augustinus * dicit in libro 83. quæstionum.

*q. 105. a. 4. & q. 106. ar. 2. & q. 111. art. 2.*
*† li. 5. c. 1. parum à prin. to. 5.*
*† Greg. loc. citato in arg. 1.*
** q. 24. circ. med. tom. 4.*
*573. 1. dist. 39. q. 2. art. 1. ad 5. & 3. cont. c. 93. princ. & veri. q. 5. art. 1. ad 1. & quo. 12. art. 5. co. & opusc. 3. c. 140 & opusc. 28. c. 2.*

Art. 2. *Vtrum fatum sit in rebus creatis?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod fatum non sit in rebus creatis. Dicit enim Aug.

*c.8. & 9. 5 * de ciuit. Dei, quod ipsa Dei voluntas vel potestas, fati nomine appellatur. Sed voluntas & potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

¶ 2. Præterea, Fatum comparatur ad ea quæ fato aguntur, vt causa, vt ipse modus loquendi ostendit. Sed causa vniuersalis per se eorum quæ hic per accidens aguntur, est solus Deus: vt supra dictum est *. Ergo fatum est in Deo, & non in rebus creatis.

*ar. præc.

¶ 3. Præterea, Si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens. Et quodcumque horum detur, oportet quod multiplicetur secundum creaturarum multitudinem. Cum ergo fatum videatur esse vnum tantum, videtur quod fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

Sed contra est, quod Boëtius * dicit in 4. de consolatione, quod fatum est dispositio rebus mobilibus inhærens.

*lib. 4. prosa 4. non multum procul à princ.

Respondeo dicendum, quod (sicut ex prædictis patet †) diuina prouidentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Vno modo secundum quod est in ipso Deo, & sic ipsa ordinatio effectuum vocatur prouidentia. Secundum vero quod prædicta ordinatio consideratur in mediis causis à Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati. Et hoc est, quod Boëtius * dicit 4. de consolatione, Siue famulantibus quibusdam prouidentiæ diuinæ spiritibus fatũ exercetur: seu anima, seu tota inseruiente natura: siue cælestibus syderum motibus, seu angelica virtute, seu dæmonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus: fatalis series texitur. De quibus omnibus per singula in præcedentibus dictum est †. Sic ergo est manifestum, quod fatum est in ipsis causis creatis, in quantum sunt ordinatæ à Deo ad effectus producendos.

† q. 103. art. 6.

*l. 4. prosa 4. nõ multum remote à princ.

† q. 111. a. 2. & ar. 1. huius q. & q. 104. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus * seriem causarum nominat, non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet à Deo. Et ideo causaliter Dei potestas vel voluntas dici potest fatum. Essentialiter vero fatum est ipsa dispositio, seu series, id est ordo causarum secundarum.

*lib. 5. de ciu. Dei, c. 8. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quod in tantum fatum habet rationem causæ, in quantum & ipsæ causæ secundæ, quarum ordinatio fatum vocatur.

Ad tertium dicendum, quod fatum dicitur dispositio, non quæ est in genere qualitatis, sed secundum

quod

quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo, si consideretur per comparationem ad suum principium, est vnus. Et sic dicitur vnum fatum. Si autem consideretur per relationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur. Per quem modum Poëta dixit, Te tua fata trahunt.

Art. 3. *Vtrum fatum sit immobile?* 574.

AD tertium sic proceditur, Videtur, quod fatum non sit immobile. Dicit enim Boëtius * in 4. de consolatione. Vti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad æternitatem tempus, ad punctum medium circulus: ita est fati series mobilis ad prouidentiæ stabilem simplicitatem.

*ver. q. 5. a. 1. ad 3. & quol. 12. ar. 5. cor. & opusc. 28. c. 2. col. 1. & c. 3.*

¶ 2. Præterea, Sicut Philosophus † dicit in 2. Topicor. Mouentibus nobis mouentur ea quæ in nobis sunt. Sed fatum est dispositio inhærens rebus mobilibus, vt Boët. dicit. Ergo fatum est mobile.

** prosa 4. ante med.*
*† c. 3. in declaratione 24. loc.*

¶ 3. Præterea, Si fatum est immobile, ea quæ subduntur fato, immobiliter & ex necessitate eueniunt. Sed talia maxime videntur esse contingentia, quæ fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate euenient.

Sed contra est, quod Boëtius dicit *, quod fatum est immobilis dispositio. *l. 4. prosa 4.*

Respondeo dicendum, quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari. Vno modo secundum ipsas causas secundas, quæ sic disponuntur, seu ordinantur. Alio modo per relationem ad primum principium, à quo ordinantur, scilicet Deum. Quidam ergo posuerunt ipsam seriem, seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam: ita quod omnia ex necessitate contingerent, propter hoc quod quilibet effectus habet causam, & causa posita necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum per ea, quæ supra dicta sunt *. Alij verò è contrario posuerunt fatum esse mobile etiam secundum quod à diuina prouidentia dependet. Vnde Ægyptij dicebant, quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, vt Gregorius * Nissenus dicit. Sed hoc † supra exclusum est, quia immobilitati diuinæ prouidentiæ repugnat. Et ideo dicendum est, quod fatum secundum considerationem secundarum causarum mobile est: sed secundum quod subest diuinæ prouidentiæ, immobilitatem sortitur: non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionatæ: secundum quod dicimus hanc conditionalem esse veram vel necessariam. Si Deus præ-

*q. pr. a. 6.*
** lib. 6. c. 2.*
*† q. 23. art. 8.*

sciuit, hoc futurum erit. Vnde cum Boëtius * dixisset fati seriem esse mobilem, post pauca subdit, Quæ tamen ab immobilis prouidentiæ proficiscatur exordiis, ipsamque immutabilem esse necesse est.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

575. Art. 4. *Vtrum omnia fato subdantur?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod omnia fato subdantur. Dicit enim Boëtius * in 4. de consolatione, Series fati cælum, ac sydera mouet: elementa in se inuicem temperat, & alterna format transmutatione. Eadem nascentia occidentiaque omnia per similes fœtuum seminumque renouat progressus. Hæc actus fortunasque hominũ indissolubili causarum connexione constringit. Nihil ergo excipi videtur quod sub fati serie non contineatur.

¶ 2. Præterea, Augustinus † dicit in 5. de ciuitate Dei, quod fatum aliquid est, secundum quod ad voluntatem & potestatem Dei refertur. Sed voluntas Dei est causa omnium quæ fiunt: vt Aug. * dicit in 3. de Trin. Ergo omnia subduntur fato.

¶ 3. Præterea, Fatum secundum Boëtium † est dispositio rebus mobilibus inhærens. Sed omnes creaturæ sunt mutabiles, & solus Deus vere immutabilis, vt supra habitum est *. Ergo in omnibus creaturis est fatum.

Sed contra est, quod Boëtius † dicit in 4. de consolatione, quod quædam, quæ sub prouidentia locata sunt, fati seriem superant.

Respondeo dicendum, quod (sicut supra dictum est *) fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus diuinitus prouisos. Quæcumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur & fato. Si qua vero sunt, quæ immediate à Deo fiunt, cum non subdantur secundis causis, non subduntur fato. Sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, & alia huiusmodi. Et hoc est, quod Boëtius dicit, quod ea quæ sunt primæ diuinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt. Ex quo etiam patet, quod quanto aliquid longius à prima mente discedit, nexibus fati maioribus implicatur: quia magis subiicitur necessitati secundarum causarum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa quæ ibi tanguntur, fiunt à Deo mediantibus causis secundis. Et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, vt supra dictum est *.

Ad secundum dicendum, quod fatum refertur ad voluntatem & potestatem Dei, sicut ad primum princi-

*Marginal notes:*

* *lib.4. de cons. pros. 4. nõ multum ante med.*

*sup. art. 1. cor. & opusc. 3. c. 140. & Matth. 2. co. 3. & 6. meta. le. 3. co. 6. & 7.*

* *Pros. 4. ante med.*

† *lib. 5. de ciu. Dei, c. 8. & 9. tom. 5.*

* *lib. 3. de trin. c. 3. & c. 9. in fin. tom. 3.*

† *Pros. 4. nõ procul à prin.*

* *q. 9. ar. 1. & 2.*

† *lib. 4. de cons. pros. 4. ante med.*

* *art. 2. huius q. a*

518.

*in eo. ar.*

principium. Vnde non oportet quod quicquid subiicitur voluntati diuinæ vel potestati, subiiciatur fato, vt dictum est *. *in cor. ar.*

Ad tertium dicendum, quod quamuis omnes creaturæ sunt aliquo modo mutabiles, tamen aliquæ earum non procedunt à causis creatis mutabilibus. Et ideo non subiiciuntur fato: vt dictum est *. *in cor. ar.*

## QVAESTIO CXVII.

*De his quæ pertinent ad hominis actionem, in quatuor articulos diuisa*

POstea considerandum est de his, quæ pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali & corporali creatura. Et primo considerandum est de actione hominis. Secundo, de propagatione hominis ex homine.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum vnus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam?

¶ Secundo, vtrũ vnus homo possit docere angelũ?

¶ Tertio, vtrum homo per virtutem suæ animæ possit immutare materiam corporalem?

¶ Quarto, vtrum anima hominis separata possit mouere corpora motu locali?

### Art. I. *Vtrum vnus homo possit alium docere?* 576.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod homo non possit alium docere. Dicit enim Dominus Matth. 23. Nolite vocari Rabbi. Vbi dicit glos.* Hieron. Ne diuinum honorem hominibus tribuatis. Esse ergo magistrum pertinet proprie ad diuinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere: sed hoc est proprium Dei. *2. cont. c. 75. fin. & ver. q. 11. art. 1. & opusc. 19. c. 5. fin. & Matt. 23.*

¶ 2. Præterea, Si homo alium docet, hoc non est nisi in quantum agit per scientiam suam ad causandũ scientiam in alio. Sed qualitas per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas actiua. Ergo sequitur quod scientia sit qualitas actiua sicut & calor. *cor. 5. & Ro. 1. le. 6. col. 6.* ** habetur in gl. interlineari, ibid.*

¶ 3. Præterea, Ad scientiam requiritur lumen intelligibile & species rei intellectæ. Sed neutrum istorum potest causare vnus homo in alio. Ergo vnus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

¶ 4. Præterea, Doctor nihil agit ad discipulũ, nisi quod proponit ei quædam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis aliũ docere, causando in eo scientiam. Quia aut proponit signa rerum notarum, aut rerum ignotarum. Si rerũ notarum, ille ergo cui signa proponuntur, iam habet scientiam, & eam non acquirit à magistro. Si autem rerũ ignotarum, per huiusmodi

signa nihil addiſcit. Sicut ſi aliquis proponeret alicui Latino verba Græca, quorū ſignificationē ignoraret: per hoc eū docere nō poſſet. Nullo ergo modo vnus homo poteſt alium docēdo ſcientiam in eo cauſare.

Sed contra eſt, quod Apoſtolus dicit 1. ad Tim. 3. In quo poſitus ſum ego prædicator & apoſtolus, doctor gentium in fide & veritate.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc diuerſæ fuerunt opiniones. Auerr. enim in comment. 3. de anima * poſuit vnum intellectum poſsibilem eſſe omnium hominum, vt ſupra dictum eſt †. Et ex hoc ſequebatur, quod eædem ſpecies intelligibiles ſint omnium hominum. Et ſecundum hoc ponit, quod vnus homo per doctrinam non cauſat aliam ſcientiā in altero ab ea, quam ipſe habet: ſed communicat ei eamdem ſcientiam quam ipſe habet, per hoc quod mouet eum ad ordinandū phantaſmata in anima ſua, ad hoc quod ſint diſpoſita conuenienter ad intelligibilem comprehenſionem. Quæ quidem opinio quantum ad hoc vera eſt, quod eſt eadem ſcientia in diſcipulo & magiſtro, ſi conſideretur identitas ſecundum vnitatem rei ſcitæ. Eadem enim rei veritas eſt, quam cognoſcit & diſcipulus & magiſter. Sed quantum ad hoc quod ponit eſſe vnum intellectum poſsibilem omnium hominum & eaſdem ſpecies intelligibiles differentes ſolum ſecundum diuerſa phantaſmata, falſa eſt eius opinio, vt ſupra habitum eſt *. Alia eſt opinio Platonicorum, qui poſuerunt, quod ſcientia ineſt à principio animabus noſtris per participationem formarum ſeparatarū, ſicut ſupra habitū eſt †. Sed anima ex vnione corporis impeditur ne poſsit conſiderare libere ea, quorum ſcientiam habet. Et ſecundum hoc diſcipulus à magiſtro non acquirit ſcientiam de nouo, ſed ab eo excitatur ad conſiderandum ea, quorum ſcientiam habet: vt ſic addiſcere nihil aliud ſit quam reminiſci. Sicut etiam ponebant quod agentia naturalia ſolummodo diſponunt ad ſuſceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem ſpecierum ſeparatarū. Sed contra hoc ſupra oſtenſum eſt *, quod intellectus poſsibilis animæ humanæ eſt in potentia pura ad intelligibilia ſecundū quod Ariſtot. dicit in tertio de anima †. Et ideo aliter dicendum eſt, quod docens cauſat ſcientiam in addiſcente reducendo ipſum de potentia in actum, ſicut dicitur in 8 Phyſicor.*

Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt, quod effectuum, qui ſunt ab exteriori principio, aliquis eſt ab exteriori principio tantum; ſicut forma domus cauſatur

*Marginal notes:* * l. 3. tex. 5. † q. 86. a. 1. & 2. & q. 79. art. 4. & 5. * q. 76. art. 1. & 2. q. 79. art. 4. & 5. † q. 84. a. 3. & 4. * q. 79. a. 2. & q. 84. a. 3. & 4. † lib. 3. de ani. text. 34. to. 2. * text. 32. tom. 2.

satur in materia solum ab arte. Aliquis autem effectus est, quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori. Sicut sanitas causatur in infirmo: quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinæ: quandoque autem ab interiori principio, vt cum aliquis sanatur per virtutem naturæ. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda. Primo quidem, quod ars imitatur naturã in sua operatione. sicut enim natura sanat infirmũ alterando, digerendo & expellendo materiã, quę causat morbũ: ita & ars. Secundo attendendum est, quod principiũ exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuuans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, & ministrando ei instrumenta & auxilia, quibus natura vtatur ad effectum producendum. Sicut medicus confortat naturam, & adhibet ei cibos & medicinas, quibus natura vtatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine, & ab interiori principio (vt patet in eo, qui per inuentionem propriam scientiã acquirit) & à principio exteriori, vt patet in eo, qui addiscit. Inest enim vnicuique homini quoddam principiũ scientię, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscũtur statim à principio naturaliter quædam vniuersalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi vniuersalia principia applicat ad aliqua particularia, quorũ memoriam, & experimentum per sensum accipit: per inuentionem propriam acquirit scientiam eorũ quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Vnde & quilibet docens ex his, quæ discipulus nouit, ducit eum in cognitionem eorum, quæ ignorabat: secundum quod dicitur in 1. Poster. * quod omnis doctrina, & omnis disciplina ex præexistenti fit cognitione. Ducit autem magister discipulum ex præcognitis in cognitionem ignotorum dupliciter. Primo quidem proponendo ei aliqua auxilia, vel instrumenta, quibus intellectus eius vtatur ad scientiã acquirendam. Puta cũ proponit ei aliquas propositiones minus vniuersales, quas tamen ex præcognitis discipulus diiudicare potest: vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua huiusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Alio modo cũ confortat intellectũ addiscentis, non quidem aliqua virtute actiua, quasi superioris naturæ, sicut supra dictum est * de angelis illuminantibus: quia omnes humani intellectus sunt vnius gradus in ordine naturæ. Sed in quantum

*In princ. primi lib. poste. t 1.*

*q. 106. a. 1. & qu. 111. a. 1.*

proponit

est nobis in filio. Ergo aliqui homines aliquos angelos docere potuerunt.

¶ 3. Præterea, Inferiores angeli à superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus angelis, cum ad supremos ordines angelorum aliqui homines assumantur: vt Greg.* dicit in quadam homilia. Ergo aliqui inferiores angeli per aliquos homines de diuinis instrui possunt. *hom. 34. in euang. post med. illius.*

Sed contra est, quod Dion † dicit 4.c.de diu.nom. quod omnes diuinæ illuminationes perferuntur ad homines mediantibus angelis. Non ergo angeli instruuntur per homines de diuinis. *† c.4.p.1. aliquantulu ante med.*

Respondeo dicendum, quod (sicut supra habitum est*) inferiores angeli loqui quidem possunt superioribus angelis, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus diuinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifestum est autem, quod eo modo, quo inferiores angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis angelorum. Quod patet per id quod Dominus dicit Matth.11. Inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista: sed qui minor est in regno cælorum, maior est illo. Sic igitur de rebus diuinis ab hominibus, angeli nunquam illuminantur: cogitationes tamen suorum cordium homines angelis per modum locutionis manifestare possunt: quia secreta cordium scire solius Dei est. ** q.107. a.2.*

Ad primum ergo dicendū, quod Aug 5. super Gen. ad lit.* sic exponit illā Apostoli auctoritatem. Præmiserat enim Apost. Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à sæculis in Deo: ita dico absconditi, vt tamen innotesceret principibus, & potestatibus in cęlestibus per ecclesiā, scilicet multiformis sapientia Dei: quasi dicat, Ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, vt tamen ecclesiæ cælesti, quæ continetur in principibus, & potestatibus, hoc sacramentum notū esset à sæculis, non ante sęcula: quia ibi primitus ecclesia fuit, quo post resurrectionem, & ista ecclesia hominū congreganda est. Potest tamen & aliter dici, quod illud quod absconditum est, non tantū in Deo innotescit angelis: verū etiam hoc eis apparet, cū efficitur, atque propalatur: vt Aug.* ibidem subdit. Et sic dum per Apostolos impleta sunt Christi, & ecclesiæ mysteria, angelis aliqua apparuerunt de huiusmodi mysteriis, quæ ante erant eis occulta. Et per hūc modum potest intelligi quod Hier.† dicit, quod Apostolis pręedicantibus angeli *ll.5. c.19. cir. med. tom.3.* ** loc. cit. in princ. corp.* *† Sup. verbum Pauli citatum argu.1. tom.9.*

geli aliqua mysteria cognouerunt: quia scilicet per prædicationem Apostolorũ huiusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis. Sicut prædicante Paulo Ap. conuertebantur gentes, de quo Apost. ibi loquitur.

Ad secundum dicendum, quod Apostoli instruebantur immediate à verbo Dei, non secundum eius diuinitatem, sed in quantum eis humanitas loquebatur. Vnde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod aliqui homines etiam in statu viæ sunt maiores aliquibus angelis, non quidem actu, sed virtute: in quantum scilicet habent charitatem tantæ virtutis, vt possint mereri maio-
316. rem beatitudinis gradum, quam quidem angeli habeant. Sicut si dicamus semen alicuius magnæ arboris esse maius virtute, quam aliquam paruam arborem, cum tamen multo minus sit in actu.

578. Art. 3. *Vtrum homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare. Dicit enim Greg.* 2. dial. quod sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate. Sicut Petrus qui Tabitam mortuam orando suscitauit: Ananiam, & Saphiram mentientes morti increpando tradidit. Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiæ corporalis. Ergo homines virtute suæ animæ possunt materiam corporalem immutare.

*2. dial. c. 30. in medio.*

¶ 2. Præterea, Super illud ad Galat. 4. Quis vos fascinauit veritati non obedire? dicit glossa,* quod quidam habent oculos vrentes, qui solo aspectu inficiunt alios, & maxime pueros. Sed hoc non esset, nisi virtus animæ posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suæ animæ potest materiam corporalem immutare.

*Glos. ord. ibidem.*

¶ 3. Præterea, Corpus humanum est nobilius quam alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animæ humanæ immutatur corpus humanum ad colorem, & frigus, vt patet in irascentibus, & timentibus: quandoque etiam hæc immutatio peruenit vsque ad ægritudinem, & mortem. Ergo multo magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare.

Sed contra est, quod dicit August.* in 3. de Trini. quod materia corporalis soli Deo obedit ad nutum.

*lib. 3. de Trin. c. 8. circ. prin.*

Respondeo dicendum, quod (sicut supra dictum est*) materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia, & forma:

*tom. 3. q. 110. art. 2.*

forma, vel ab ipso Deo, in quo virtualiter & materia & forma præexistit, sicut in primordiali causa vtriusque. Vnde & de angelis supra dictum * est, quod materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multo igitur minus anima sua virtute naturali potest immutare materiã corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus. q. 111. a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiæ, non naturæ. Quod patet per illud, quod Greg. * ibidem dicit. Qui filij Dei ex potestate sunt, vt dicit Ioannes, quid mirum si signa facere ex potestate valeant? eod. lib. & c. in arg. cit.

Ad secundum dicendum, quod fascinationis causam assignauit Auic. ex hoc, quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiæ, magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam. Et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. Sed supra ostensum est *, quod materia corporalis non obedit substantiæ spirituali ad nutum, nisi soli creatori. Et ideo melius dicendum est, quod ex forti imaginatione animæ immutantur spiritus corporis coniuncti. Quæ quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perueniunt. Oculi autem inficiunt aërem continuum vsque ad determinatum spatium. Per quem modum specula si fuerint noua & pura, contrahunt quamdam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatæ: vt Arist. dicit in lib. * de somno, & vig. Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulis contingit, efficitur secundum modum prædictum aspectus eius venenosus, & noxius: & maxime pueris, qui habent corpus tenerum, & de facili recepțiuum impressionis. Possibile est etiam, quod ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo fato occulto cooperetur ad hoc malignitas dæmonum, cum quibus vetulæ sortilegæ aliquod fœdus habent. q. 110. a. 2. li. de som. c. 2. ante med. to. 2.

Ad tertium dicendum, quod anima corpori humano vnitur vt forma; & appetitus sensitiuus, qui obedit aliqualiter rationi, vt supra dictum * est, est actus alicuius organi corporalis. Et ideo oportet quod ad apprehensionem animæ humanæ commoueatur appetitus sensitiuus cum aliqua operatione corporali. Ad exteriora vero corpora immutanda apprehensio animæ humanæ non sufficit, nisi mediante immutatione proprij corporis, vt dictum est *. q. 81. a. 3. ad 2. arg. præced.

579. Art. 4. *Vtrum anima hominis separata possit corpora saltem localiter mouere?*

*Mal. qu. 16 a. 10. ad 2.* AD quartum sic proceditur. Videtur, quod anima hominis separata possit corpora saltem localiter mouere. Substantiæ enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem: vt supra dictum est *. Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora mouere.

** q. 110. art. 3.*

** l. 2. circ. fin. 2. fol. à prin. libri.* ¶ 2. Præterea, In itinerario Clementis * dicitur narrante Niceta ad Petrum, quod Simon magus per magicas artes pueri à se interfecti animā retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter mouendi corpora.

*2. de anima, tex. 26. to. 2.* Sed contra est, quod Philosophus dicit in libro * de anima, quod anima non potest mouere quodcumque corpus, sed solummodo proprium.

Respondeo dicendum, quod anima separata sua naturali virtute non potest mouere aliquod corpus. Manifestum est enim, quod cum anima est corpori vnita, non mouet corpus, nisi viuificatum. Vnde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum localem. Manifestum est autem, quod ab anima separata nullum corpus viuificatur. Vnde nullum corpus obedit ei ad motum localem quantum est de virtute suæ naturæ, supra quam potest aliquid ei conferri virtute diuina.

Ad primum ergo dicendum, quod substantiæ quædam spirituales sunt, quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora. Sicut sunt angeli, qui sunt naturaliter à corporibus absoluti. Et ideo diuersa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicuius substantiæ separatæ virtus motiua determinetur naturaliter ad mouendum aliquod corpus, non poterit illa substantia mouere aliquod corpus maius, sed minus: sicut secundū Philosophos motor inferioris cœli non posset mouere cœlum superius. Vnde cum anima secundum suam naturam determinetur ad mouendum corpus, cuius est forma, nullum aliud corpus sua naturali virtute mouere potest.

*lib. 10. de ciu. Dei c. 11. à med. to 5.*
*† Chrys. hom. 29. in Matt. non multum remote ante med. tom. 2.*

Ad secundum dicendum, quod (sicut dicit Augustinus * 10. de ciuit. Dei, & Chrysost. † super Matth.) frequenter dæmones simulant se esse animas mortuorum, ad confirmandum Gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est, quod Simon magus illudebatur ab aliquo dæmone, qui simulabat se esse animam pueri, quem ipse occiderat.

QVAE

## QVAESTIO CXVIII.

*De traductione hominis ex homine quantum ad animam, in tres articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de traductione hominis ex homine. Et primo quantum ad animam. Secundo quantum ad corpus.

CIRCA primum quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum anima sensitiua traducatur cum semine?

¶ Secundo, vtrum anima intellectiua?

¶ Tertio, vtrũ omnes animæ fuerint simul creatæ?

### Art. 1. *Vtrum anima sensitiua traducatur cum semine?*

580.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod anima sensitiua non traducatur cum semine, sed sit per creationem à Deo. Omnis enim substantia perfecta, quæ non est composita ex materia & forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem: quia nihil generatur, nisi ex materia. Sed anima sensitiua est substantia perfecta: alioquin non posset mouere corpus: & cum sit forma corporis, non est ex materia; & forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem. *d. 18. q. 2. 1. a. 3. & 2. cont. c. 86. §. 1. & po. q. 3. art. 11.*

¶ 2. Præterea, Principium generationis in rebus viuentibus est per potentiam generatiuam: quæ, cum numeretur inter vires animæ vegetabilis, est infra animam sensitiuam. Nihil autem agit vltra suam speciem. Ergo anima sensitiua non potest causari per vim generatiuam animalis.

¶ 3. Præterea, Generans generat sibi simile. Et sic oportet quod forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiua non est actu in semine, nec ipsa, nec aliqua pars eius. Quia nulla pars animæ sensitiuæ est, nisi in aliqua parte corporis. In semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est, quæ non fiat ex semine, & per virtutem seminis. Ergo anima sensitiua non causatur ex semine.

¶ 4. Præterea, Si in semine est aliquod principiũ actiuum animæ sensitiuæ, aut illud principiũ manet generato iam animali, aut non manet. Sed manere non potest. Quia vel esset idem cum anima sensitiua animalis generati: & hoc est impossibile: quia sic esset idem generans, & generatum, & faciens, & factũ. Vel esset aliquid aliud, & hoc etiam est impossibile: quia supra ostensum * est, quod in vno animali non est nisi vnum principium formale, quod est vna anima. *q. 76. a. 4.*

anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile: quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem suiipsius: quod est impossibile. Non ergo anima sensitiua potest generari ex semine.

Sed contra, Ita se habet virtus, quæ est in semine ad animalia, quæ ex semine generantur; sicut se habet virtus, quæ est in elementis mundi, ad animalia, quæ ex elementis mundi producuntur: sicut quæ ex putrefactione generantur. Sed in huiusmodi animalibus animæ producuntur ex virtute, quæ est in elementis, secundum illud Genes. 1. Producant aquæ reptile animæ viuentis. Ergo & animalium, quæ generantur ex semine, animæ producuntur ex virtute, quæ est in semine.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt animas sensitiuas animalium à Deo creari. Quæ quidem positio conueniens esset, si anima sensitiua esset res subsistens habens per se esse & operationem. Sic enim sicut per se haberet esse & operationem, ita per se deberetur ei fieri. Et cum res simplex & subsistens non possit fieri nisi per creationem: sequeretur, quod anima sensitiua procederet in esse per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiua per se habeat esse & operationem, vt ex superioribus patet *: non enim corrumperetur corrupto
q. 75. a. 3 corpore. Et ideo cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse, sed esse dicuntur in quantum composita subsistentia per eas sunt. Vnde & ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiua, quam aliæ huiusmodi formæ producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actū per aliquam virtutem corpoream, quæ est in eis. Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans: sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viuentia, quæ sunt inferiora naturæ ordine, generant quidem sibi simile, non per aliquod medium, sed per seipsa, sicut ignis per seipsum generat ignem: sed corpora viuentia tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile, & sine medio, & per medium. Sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem. Cum medio vero in actu generationis. Quia ex anima generantis deriuatur quædam virtus actiua ad ipsum semen animalis, vel plantæ,

sicut

ſicut & à principali agente deriuatur quædam vis motiua ad inſtrumentum. Et ſicut non refert dicere, quod aliquid moueatur ab inſtrumento, vel principali agente: ita non refert dicere, quod anima generati cauſetur ab anima generantis, vel à virtute deriuata ab ipſa, quæ eſt in ſemine.

Ad primum ergo dicendum, quod anima ſenſitiua non eſt ſubſtantia perfecta per ſe ſubſiſtens. Et de hoc ſupra dictum eſt *, nec oportet hic iterare. *q.75.a.3.*

Ad ſecundum dicendum, quod virtus generatiua non generat ſolum in virtute propria, ſed in virtute totius animæ, cuius eſt potentia. Et ideo virtus generatiua plantæ generat plantam: virtus vero generatiua animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus eius generatiua ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illa actiua, quæ eſt in ſemine, ex anima generantis deriuata eſt, quaſi quædam motio ipſius animæ generantis. Nec eſt anima, aut pars animæ, niſi in virtute: ſicut in ſerra vel ſecuri non eſt forma lecti, ſed motio quædam ad talem formam. Et ideo non oportet quod iſta vis actiua habeat aliquod organum in actu: ſed fundatur in ipſo ſpiritu incluſo in ſemine, quod eſt ſpumoſum, vt atteſtatur eius albedo: in quo etiam ſpiritu eſt quidam calor ex virtute cœleſtium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad ſpeciem, vt ſupra dictum eſt *. Et quia in huiuſmodi ſpiritu concurrit virtus animæ cum virtute cœleſti, dicitur quod homo generat hominem, & ſol. Calidum autem elementare ſe habet inſtrumentaliter ad virtutem animæ: ſicut etiam ad virtutem nutritiuam, vt dicitur in ſecundo de anima *. *q.115.a.3. ad 2.*

Ad quartum dicendum, quod in animalibus perfectis quæ generantur ex coitu, virtus actiua eſt in ſemine maris, ſecundum Philoſophum in lib. * de generatione animalium. Materia autem fœtus eſt illud quod miniſtratur à fœmina. In qua quidem materia ſtatim à principio eſt anima vegetabilis, non quidem ſecundum actum ſecundum, ſed ſecundum actum primum: ſicut anima ſenſitiua in dormientibus. Cum autem incipit attrahere alimentum: tunc iam actu operatur. Huiuſmodi igitur materia tranſmutatur à virtute quæ eſt in ſemine maris, quouſque perducatur in actum animæ ſenſitiuæ: non ita quod ipſamet vis, quæ erat in ſemine, fiat anima ſenſitiua: quia ſic idem eſſet generãs & generatum. Et hoc magis eſſet ſimile nutritioni, & augmento, quam generationi.

*lib.2.de anima. text.50. & 2.de partib. animal. c.3.to.2. & 4. * l.1.c.2. & c.20. to.4.*

lib.1. tex. 33. & 34. rationi, vt Philosophus dicit *. Postquam autem per virtutem principij actiui, quod erat in semine, producta est anima sensitiua in generato, quantum ad aliquam partem principalem: tunc iam illa anima sensitiua prolis incipit operari ad complementum proprij corporis, per modũ nutritionis, & augmẽti. Virtus autem actiua, quæ erat in semine, esse desinit dissoluto semine & euanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconueniens: quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale. Motio autem instrumenti cessat effectu iam producto in esse.

581. Art. 2. *Vtrum anima intellectiua causetur ex semine?*

sup. q. 90. a. 2. & 2. d. 18. q. 2. a. 1. & 2. & 2. contra. c. 86. 88. & 89. & po. q. 3. a. 9. & quol. 12. art. 11. & opusc. 3. c. 94. * q. 76. a. 3. † l. 2. c. 3. tom. 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod anima intellectiua causetur ex semine. Dicitur enim Genes. 46. Cunctæ animæ, quæ egressæ sunt de femore Iacob sexaginta sex. Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi in quantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiua causatur ex semine.

¶ 2. Præterea, Sicut supra ostensum est *, in homine est vna & eadem anima secundum substantiam, intellectiua, sensitiua, & nutritiua. Sed anima sensitiua in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus Vnde & Philos. dicit in lib. † de generatione animalium, quod non simul fit animal & homo, sed prius fit animal habens animam sensitiuam. Ergo & anima intellectiua causatur ex semine.

¶ 3. Præterea, Vnum & idem agens est, cuius actio terminatur ad formam & materiam: alioquin ex forma & materia non fieret vnum simpliciter. Sed anima intellectiua est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo & anima intellectiua per virtutem seminis causatur.

¶ 4. Præterea, Homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est à generante.

¶ 5. Præterea, Inconueniens est dicere, quod Deus cooperetur peccantibus. Sed si animæ rationales crearentur à Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animæ rationales creantur à Deo.

*Gennad. de eccles. dog. c. 14. habetur tom. 3. inter opera Aug.

Sed contra est, quod dicitur in li. de eccl. * dog. quod animæ rationales non seminantur per coitum.

Respondeo dicendum, quod impossibile est virtutem actiuam, quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intelle-

ctiuum

ctiuum in homine, est principium transcendés materiam. Habet enim operationem, in qua non communicat corpus *e*. Et ideo impossibile est, quod virtus quæ est in semine, sit productiua intellectiui principii. 169
Similiter etiam quia virtus quæ est in semine, agit in virtute animæ generãtis, secundum quod anima generantis est actus corporis vtens ipso corpore in sua operatione. In operatione autem intellectus non communicat corpus. Vnde virtus intellectiui principii provt intellectiuum est, non potest ad semen peruenire. Et ideo Philosophus in libro * de generatione animalium dicit: Relinquitur intellectus solus de foris aduenire. Similiter etiam anima intellectiua, cum habeat operationem vitæ sine corpore, est subsistens, vt supra habitum est. * & ita sibi debetur esse & fieri. & cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationes, sed solum per creationem à Deo. Ponere ergo animam intellectiuam à generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, & per consequens corrumpi eam cum corpore *e*. Et ideo hæreticum est dicere, quod anima intellectiua traducatur cũ semine. 452

*l. 2. de gener. animal. c. 3. to. 4.*

*q. 75. a. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, id est, anima pro toto homine.

Ad secundum dicendum, quod aliqui dixerunt, quod operationes vitæ, quæ apparent in emptione, non sunt ab anima eius, sed ab anima matris, vel à virtute formatiua, quæ est in semine. Quorum vtrũque falsum est. Opera enim vitæ non possunt esse à principio extrinseco, sicut sentire, nutriri, & augeri. Et ideo dicendum est, quod anima præexistit in embrione, à principio quidem nutritiua, postmodum autem sensitiua, & tandem intellectiua. Dicunt ergo quidam, quod supra animã vegetabilem, quæ primo inerat, superuenit alia anima, quæ est sensitiua, supra illam iterum alia, quæ est intellectiua. Et sic sunt in homine tres animæ: quarum vna est in potentia ad aliam. Quod supra improbatum est. * Et ideo alii dicunt quod illa eadem anima quæ primo fuit vegetatiua tantum, postmodum per actionem virtutis, quæ est in semine, perducitur ad hoc, vt ipsa eadem fiat sensitiua: & tandem ipsa eadem perducitur ad hoc, vt ipsa eadem fiat intellectiua, non quidem per virtutẽ actiuam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei de foris illustrantis. Et propter hoc dicit Phil.* quod intellectus venit ab extrinseco. Sed hoc stare non potest. Primo quidẽ, quia nulla forma sub-

*q. 76. a. 3.*

*lib. 2. de gener. animal. 3. to. 4.*

d stantialis recipit magis & minus: sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio vnitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile, vt vna & eadem forma numero sit diuersarum specierum. Secundo, quia sequeretur, quod generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione. Tertio, quia sequeretur, quod generatio hominis, aut animalis: non sit generatio simpliciter: quia subiectum eius esset ens actu. Si enim à principio in materia prolis est anima vegetabilis, & postmodum vsque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis, sine corruptione perfectionis præcedentis: quod est contra rationem generationis simpliciter. Quarto, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens: & ita oportet quod sit aliquid per essentiam à forma præexistente, quæ non erat subsistens: & sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore. Aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis: & sic ex necessitate sequitur, quod anima intellectiua corrumpatur corrupto corpore: quod est impossibile. Est autem & alius modus dicendi secundum eos, qui ponunt vnũ intellectum in omnibus, quod supra improbatum est. *Et ideo dicendum est, quod cum generatio vnius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere, quod tam in homine quam in animalibus aliis quando perfectior forma aduenit, fit corruptio prioris: ita tamen quod sequens forma habet quicquid habebat prima, & adhuc amplius. Et sic per multas generationes, & corruptiones peruenitur ad vltimam formam substantialem, tam in homine, quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiua creatur à Deo in fine generationis humanæ: quæ simul est & sensitiua & nutritiua, corruptis formis præexistentibus.

372

q. 76 a. 1. & 2. & q 79. ar. 4. & 5.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa locum habet in diuersis agentibus non ordinatis ad inuicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad vltimam formam: virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiæ dispositionem. Sicut virtus seminis disponit materiam: virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manifestũ est autem ex præmissis, * quod tota natura corporalis agit vt instrumentum spiritualis virtutis, & præcipue

q. 110. ar. 1.

præcipue Dei. Et ideo nihil prohibet, quin formatio corporis fit ab aliqua virtute corporali: anima autem intellectiua fit à solo Deo.

Ad quartum dicendum, quod homo generat sibi simile, in quantum per virtutem seminis eius disponitur materia ad suceptionem talis formæ.

Ad quartum dicendum, quod in actione adulterorum illud quod est naturæ, bonum est: & huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatæ voluptatis, malum est: & huic Deus non cooperatur. 582

Art. 3. *Vtrum animæ humanæ fuerint creatæ simul à principio mundi?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod animæ humanæ fuerint creatæ simul à principio mundi. Dicitur enim Genes. 2. Requieuit Deus ab omni opere quod patrarat. Hoc autem non esset, si quotidie nouas animas crearet. Ergo omnes animæ sunt simul creatæ. *2. con. c. 83. & 84 & Heb. 1. li. 4 co, 2.*

¶ 2. Præterea. Ad perfectionem vniuersi maxime pertinent substantiæ spirituales. Si igitur animæ simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiæ perfectioni vniuersi adderentur. Et sic vniuersum à principio fuisset imperfectum. Quod est contra illud quod dicitur Genes: 1. Deum omne opus compleuisse.

¶ 3. Præterea, Finis respondet eius principio. Sed anima intellectiua remanet destructo copore. Ergo incepit esse ante corpus.

SED contra est, quod dicitur in lib. * de Eccl. dog. quod simul anima creatur cum corpore. *c 18. & 19. est inter opera Aug. 13.*

RESPONDEO dicendum, quod quidam posuerunt, quod animæ intellectiuæ accidat vniri corpori, ponentes eam esse eiusdem conditionis cum substantiis spiritualibus, quæ corpori non vniuntur e. Et ideo posuerunt animas hominum simul à principio cum angelis creatas. Sed hæc opinio falsa est. Primo quidem quantum ad radicem. Si enim accidentaliter conueniret animæ, corpori vniri: sequeretur quod homo, qui ex ista vnione constituitur, esset ens per accidens, vel quod anima esset homo. Quod falsum est, vt supra ostensum est. * Quod etiam anima humana non sit eiusdem naturæ cum angelis, ipse diuersus modus intelligendi ostendit, vt supra ostensum est .* Homo enim intelligit à sensibus, accipiendo, & conuertendo se ad phantasmata, vt supra ostensum est. * Et ideo indiget vniri corpori, quo indiget ad operationem sensitiuæ partis. Quod de angelo dici non potest, 563 *q. 75. a. 4. q. 55. a. 2. q. 94. a. 7.*

ptionem, quæ consecuta est ex peccato. Vnde non fuit conueniens quod ab hoc inciperent Dei opera. Quia sicut scriptum est Sapient. primo, Deus mortem non fecit, sed impii manibus & verbis accersierunt eam.

## QVAESTIO CXIX.

*De propagatione hominis, quantum ad corpus, in duos articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum aliquid de alimento conuertatur in veritatem humanæ naturæ?

¶ Secundo, vtrum semen quod est humanæ generationis principium, sit de superfluo alimenti?

### Art. I. *Vtrum aliquid de alimento conuertatur in veritatem humanæ naturæ?*

183

*2. d. 30. q. 2. art. 1. et. 4 dist. 44. q. 1. a. 2. q. 4. Et quol. 8. d. 5. co.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod nihil de alimento transeat in veritatem humanæ naturæ. Dicitur enim Matth. 15. Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, & per secessum emittitur. Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanæ naturæ. Ergo nihil de alimento in veritatem humanæ naturæ transit.

¶ 2. Præterea, Philosophus in primo * de generatione distinguit carnem secundum speciem, & secundum materiam: & dicit, quod caro secundum materiam aduenit, & recedit. Quod autem alimento generatur, aduenit & recedit. Ergo id in quod alimentum conuertitur, est caro secundum materiam, & non caro secundum speciem. Sed hoc pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quod pertinet ad speciem eius. Ergo alimentum non transit in veritatem humanæ naturæ.

*lib. 1. de gener. t e. 35. 36. & 37. to. 2.*

¶ 3. Præterea, Ad veritatem humanæ naturæ pertinere videtur humidium radicale, quod si deperdatur, restitui non potest, vt medici dicunt. Posset tamen restitui si alimentum conuerteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non conuertitur in veritatem humanæ naturæ.

¶ 4. Præterea, Si alimentum transiret in veritatem humanæ naturę, quicquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit nisi per deperditionem alicuius. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

¶ 5. Præterea, Si alimentum in veritatem humanæ naturæ transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere & reparari. Quia id quod in homine generatur ex alimento, & recedere & reparari potest. Si ergo homo diu viueret, sequeretur quod nihil quod in eo fuit materialiter in principio suæ generationis, finaliter remaneret in ipso. Et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam: cum ad hoc quod sit idem numero, requiratur identitas materiæ. Hoc autem est inconueniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanæ naturæ.

*in lib. de vera rel. ca.40. in prin.to.3.* SED contra est, quod dicit Aug.* in lib. de vera relig. Alimenta carnis corrupta, id est, amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant. Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanæ naturæ.

*lib.2.metaph.to.4 to.3.* RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum 2.* metaphys. hoc modo se habet vnumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse. Illud ergo pertinet ad veritatem naturæ alicuius, quod est de constitutione ipsius naturæ. Sed natura dupliciter considerari potest. Vno modo in communi secundum naturam speciei. Alio modo secundum quod est in hoc indiuiduo. Ad veritatem igitur naturæ alicuius in communi consideratæ pertinet forma, & materia eius in communi accepta. Ad veritatem autem naturæ in hoc particulari consideratæ pertinet materia indiuidualis signata, & forma per huiusmodi matariā indiuiduata Sicut de veritae humanæ naturæ in communi est anima humana & corpus: sed de veritate humanæ naturæ in Petro & Martino est hæc anima & hoc corpus. Sunt autem quædam, quorum formæ non possunt saluari nisi in vna materia signata. Sicut forma solis non potest saluari nisi in materia, quæ actu sub ea continetur. Et secundum hunc modum aliqui posuerunt quod forma humana non potest saluari nisi in materia quadam signata, quæ scilicet à principio fuit tali forma formata in primo homine ita quod quicquid aliquid præter illud quod ex primo parente in posteros deriuatur, additum fuerit: non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quasi nō vere accipiat formam humanæ naturæ: sed illa materia quæ in primo homine formæ humanæ fuit subiecta, in seipsa multiplicatur. Et hoc modo multitudo humanorū corporum à corpore primi hominis deriuatur. Et secundū hos alimentum non cōuertitur in veritatē humanæ naturæ: sed dicunt quod alimētum accipi

accipitur, vt quoddam fomentum naturæ, id est, vt resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale: sicut plumbum vel stagnum adiungitur argento, ne consumatur per ignem.

Sed hæc positio est multipliciter irrationabilis. Primo quidem, quia eiusdem rationis est, quod aliqua forma possit fieri in alia materia: & quod possit propriam materiam deserere. Et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, & è controuerso. Manifestum est autem, quod forma humana potest deficere ab hac materia quæ ei subiicitur: alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Vnde relinquitur, quod & alii materiæ aduenire possit, aliquo alio in veritatem humanæ creaturæ trãseunte. Secundo, quia in omnibus quorum materia inuenitur tota sub vno indiuiduo, non est nisi vnum indiuiduum in vna specie. Sicut patet in Sole & Luna, & huiusmodi. Sic igitur non esset nisi vnum indiuiduum humanæ speciei. Tertio, quia non est possibile quod multiplicatio materiæ attendatur nisi vel secundum quãtitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit maiores dimensiones: vel etiam secundum substantiam materiæ. Sola autem eadem substanaia materiæ manente, non potest dici quod sit multiplicata. Quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua diuisione causari. Vnde oportet quod aliqua alia substantia materiæ adueniat, vel per creationem, vel per conuersionem alterius in ipsum e. Vnde relinquitur, quod nõ potest aliqua materia multiplicari nisi vel per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer: vel per additionẽ alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum: vel per creationem materiæ. Sed manifestum est multiplicationem materię in humanis corporibus non accidere per rarefactionem. Quia sic corpora hominum perfectæ ætatis essent imperfectiora, quam corpora puerorum. Nec iterum per creationẽ nouæ materiæ. Quia secundum Greg. omnia sunt simul creata secundum substantiam materiæ, licet non secũdum speciem formæ. Vnde relinquitur, quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc, quod alimentum conuertitur in veritatẽ humani corporis. Quarto, quia cum homo non differat ab animalibus, & plantis secundum animam vegetabilem: sequeretur quod etiam corpora animalium & plantarum nõ multiplicarentur per conuersionem alimenti in corpus nutritum, sed per quamdam multiplicationem, quę non potest esse naturalis: cum materia secundum

a 461

lib. 32. moral. c. 10.

geli aliqua mysteria cognouerunt: quia scilicet per prædicationem Apostolorũ huiusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis. Sicut prædicante Paulo Ap. conuertebantur gentes, de quo Apost. ibi loquitur.

Ad secundum dicendum, quod Apostoli instruebantur immediate à verbo Dei, non secundum eius diuinitatem, sed in quantum eis humanitas loquebatur. Vnde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod aliqui homines etiam in statu viæ sunt maiores aliquibus angelis, non quidem actu, sed virtute: in quantum scilicet habent charitatem tantæ virtutis, vt possint mereri maio-
316. rem beatitudinis gradum, quam quidem angeli habeant. Sicut si dicamus semen alicuius magnæ arboris esse maius virtute, quam aliquam paruam arborem, cum tamen multo minus sit in actu.

578. Art. 3. *Utrum homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare. Dicit enim Greg.* 2. dial. quod sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate. Sicut Petrus qui Tabitam mortuam orando suscitauit: Ananiam, & Saphiram mentientes morti increpando tradidit. Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiæ corporalis. Ergo homines virtute suæ animæ possunt materiam corporalem immutare.

*2. dial. c. 30. in medio.*

¶ 2. Præterea, Super illud ad Galat. 4. Quis vos fascinauit veritati non obedire? dicit glossa,* quod quidam habent oculos vrentes, qui solo aspectu inficiunt alios, & maxime pueros. Sed hoc non esset, nisi virtus animæ posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suæ animæ potest materiam corporalem immutare.

*Glos. ord. ibidem.*

¶ 3. Præterea, Corpus humanum est nobilius quam alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animæ humanæ immutatur corpus humanum ad calorem, & frigus, vt patet in irascentibus, & timentibus: quandoque etiam hæc immutatio peruenit vsque ad ægritudinem, & mortem. Ergo multo magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare

Sed contra est, quod dicit August.* in 3. de Trin. quod materia corporalis soli Deo obedit ad nutum.

*lib. 3. de Trin. c. 8. circ. prin.*

Respondeo dicendum, quod (sicut supra dictum est*) materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia, & forma:

*tom. 3. q. 110. art. 2.*

forma, vel ab ipso Deo, in quo virtualiter & materia & forma præexistit, sicut in primordiali causa vtriusque. Vnde & de angelis supra dictum * est, quod materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multo igitur minus anima sua virtute naturali potest immutare materiã corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus. *q. 111. a. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiæ, non naturæ. Quod patet per illud, quod Greg. * ibidem dicit. Qui filij Dei ex potestate sunt, vt dicit Ioannes, quid mirum si signa facere ex potestate valeant? *eod. lib. & c. in arg. cit.*

Ad secundum dicendum, quod fascinationis causam assignauit Auic. ex hoc, quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiæ, magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam. Et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. Sed supra ostensum est *, quod materia corporalis non obedit substantiæ spirituali ad nutum, nisi soli creatori. Et ideo melius dicendum est, quod ex forti imaginatione animæ immutantur spiritus corporis coniuncti. Quæ quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perueniunt. Oculi autem inficiunt aërem continuum vsque ad determinatum spatium. Per quem modum specula si fuerint noua & pura, contrahunt quamdam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatæ: vt Arist. dicit in lib. * de somno, & vig. Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulis contingit, efficitur secundum modum prædictum aspectus eius venenosus, & noxius: & maxime pueris, qui habent corpus tenerum, & de facili receptiuum impressionis. Possibile est etiam, quod ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo fato occulto cooperetur ad hoc malignitas dæmonum, cum quibus vetulæ sortilegæ aliquod fœdus habent. *q. 110. a. 2.* *li. de som. c. 2. ante med. to. 3.*

Ad tertium dicendum, quod anima corpori humano vnitur vt forma; & appetitus sensitiuus, qui obedit aliqualiter rationi, vt supra dictum * est, est actus alicuius organi corporalis. Et ideo oportet quod ad apprehensionem animæ humanæ commoueatur appetitus sensitiuus cum aliqua operatione corporali. Ad exteriora vero corpora immutanda apprehensio animæ humanæ non sufficit, nisi mediante immutatione proprij corporis, vt dictum est *. *q. 81. a. 3.* *ad 2. arg. præced.*

Art. 4.

579. Art. 4. *Vtrum anima hominis ſeparata poſsit corpora ſaltem localiter mouere?*

*Mal. qu. 16 a. 10. ac 2.* *q 110. art. 3.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod anima hominis ſeparata poſsit corpora ſaltem localiter mouere. Subſtantiæ enim ſpirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem: vt ſupra dictum eſt *. Sed anima ſeparata eſt ſubſtantia ſpiritualis. Ergo ſuo imperio poteſt exteriora corpora mouere.

** l. 2. circ. fin. 2. fol. à prin. libri.*

¶ 2. Præterea, In itinerario Clementis * dicitur narrante Niceta ad Petrum, quod Simon magus per magicas artes pueri à ſe interfecti animā retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc eſſe non potuiſſet ſine aliqua corporum tranſmutatione, ad minus locali. Ergo anima ſeparata habet virtutem localiter mouendi corpora.

*2. de anima, tex. 26. to. 2.*

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit in libro * de anima, quod anima non poteſt mouere quodcumque corpus, ſed ſolummodo proprium.

Reſpondeo dicendum, quod anima ſeparata ſua naturali virtute non poteſt mouere aliquod corpus. Manifeſtum eſt enim, quod cum anima eſt corpori vnita, non mouet corpus, niſi viuificatum. Vnde ſi aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum localem. Manifeſtum eſt autem, quod ab anima ſeparata nullum corpus viuificatur. Vnde nullum corpus obedit ei ad motum localem quantum eſt de virtute ſuæ naturæ, ſupra quam poteſt aliquid ei conferri virtute diuina.

Ad primum ergo dicendum, quod ſubſtantiæ quædam ſpirituales ſunt, quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora. Sicut ſunt angeli, qui ſunt naturaliter à corporibus abſoluti. Et ideo diuerſa corpora eis poſſunt obedire ad motum. Si tamen alicuius ſubſtantiæ ſeparatæ virtus motiua determinetur naturaliter ad mouendum aliquod corpus, non poterit illa ſubſtantia mouere aliquod corpus maius, ſed minus: ſicut ſecundū Philoſophos motor inferioris cœli non poſſet mouere cœlum ſuperius. Vnde cum anima ſecundum ſuam naturam determinetur ad mouendum corpus, cuius eſt forma, nullum aliud corpus ſua naturali virtute mouere poteſt.

*lib. 10. de ciu. Dei c. 11. à med. to 5. † Chryſ. hom. 29. in Matt. non multum remote ante med. tom. 2.*

Ad ſecundum dicendum, quod (ſicut dicit Auguſtinus * 10. de ciuit. Dei, & Chryſoſt. † ſuper Matth.) frequenter dæmones ſimulant ſe eſſe animas mortuorum, ad confirmandum Gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile eſt, quod Simon magus illudebatur ab aliquo dæmone, qui ſimulabat ſe eſſe animam pueri, quem ipſe occiderat.

QVAE

## QVAESTIO CXVIII.

*De traductione hominis ex homine quantum ad animam, in tres articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de traductione hominis ex homine. Et primo quantum ad animam. Secundo quantum ad corpus.

CIRCA primum quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum anima sensitiua traducatur cum semine?

¶ Secundo, vtrum anima intellectiua?

¶ Tertio, vtrũ omnes animæ fuerint simul creatæ?

### Art. 1. *Vtrum anima sensitiua traducatur cum semine?* 580.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod anima sensitiua non traducatur cum semine, sed fit per creationem à Deo. Omnis enim substantia perfecta, quæ non est composita ex materia & forma, si esse incipiat, hec non est per generationem, sed per creationem: quia nihil generatur, nisi ex materia. Sed anima sensitiua est substantia perfecta: alioquin non posset mouere corpus: & cum sit forma corporis, non est ex materia; & forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem. *d. 18. q. 2. 1. a. 3. & 2. cont. c. 86. §. 1. & po. q. 3. art. 11.*

¶ 2. Præterea, Principium generationis in rebus viuentibus est per potentiam generatiuam: quæ, cum numeretur inter vires animæ vegetabilis, est infra animam sensitiuam. Nihil autem agit vltra suam speciem. Ergo anima sensitiua non potest causari per vim generatiuam animalis.

¶ 3. Præterea, Generans generat sibi simile. Et sic oportet quod forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiua non est actu in semine, nec ipsa, nec aliqua pars eius. Quia nulla pars animæ sensitiuæ est, nisi in aliqua parte corporis. In semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est, quæ non fiat ex semine, & per virtutem seminis. Ergo anima sensitiua non causatur ex semine.

¶ 4. Præterea, Si in semine est aliquod principiũ actiuum animæ sensitiuæ, aut illud principiũ manet generato iam animali, aut non manet. Sed manere non potest. Quia vel esset idem cum anima sensitiua animalis generati: & hoc est impossibile: quia sic esset idem generans, & generatum, & faciens, & factũ. Vel esset aliquid aliud, & hoc etiam est impossibile: quia supra ostensum * est, quod in vno animali non est nisi vnum principium formale, quod est vna *q. 76. a. 4.*

anima.

anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile: quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem suiipsius: quod est impossibile. Non ergo anima sensitiua potest generari ex semine.

Sed contra, Ita se habet virtus, quæ est in semine ad animalia, quæ ex semine generantur; sicut se habet virtus, quæ est in elementis mundi, ad animalia, quæ ex elementis mundi producuntur: sicut quæ ex putrefactione generantur. Sed in huiusmodi animalibus animæ producuntur ex virtute, quæ est in elementis, secundum illud Genes. 1. Producant aquæ reptile animæ viuentis. Ergo & animalium, quæ generantur ex semine, animæ producuntur ex virtute, quæ est in semine.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt animas sensitiuas animalium à Deo creari. Quæ quidem positio conueniens esset, si anima sensitiua esset res subsistens habens per se esse & operationem. Sic enim sicut per se haberet esse & operationem, ita per se deberetur ei fieri. Et cum res simplex & subsistens non possit fieri nisi per creationem: sequeretur, quod anima sensitiua procederet in esse per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiua per se habeat esse & operationem, vt ex superioribus patet *: non enim corrumperetur corrupto corpore. Et ideo cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse, sed esse dicuntur in quantum composita subsistentia per eas sunt. Vnde & ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiua, quam aliæ huiusmodi formæ producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actu per aliquam virtutem corpoream, quæ est in eis. Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans: sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viuentia, quæ sunt inferiora naturæ ordine, generant quidem sibi simile, non per aliquod medium, sed per seipsa, sicut ignis per seipsum generat ignem: sed corpora viuentia tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile, & sine medio, & per medium. Sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem. Cum medio vero in actu generationis. Quia ex anima generantis deriuatur quædam virtus actiua ad ipsum semen animalis, vel plantæ, sicut

q. 75. a. 3

sicut & a principali agente deriuatur quædam vis motiua ad instrumentum. Et sicut non refert dicere, quod aliquid moueatur ab instrumento, vel principali agente: ita non refert dicere, quod anima generati causetur ab anima generantis, vel à virtute deriuata ab ipsa, quæ est in semine.

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensitiua non est substantia perfecta per se subsistens. Et de hoc supra dictum est *, nec oportet hic iterare. *q.75.a.3.*

Ad secundum dicendum, quod virtus generatiua non generat solum in virtute propria, sed in virtute totius animæ, cuius est potentia. Et ideo virtus generatiua plantæ generat plantam: virtus vero generatiua animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus eius generatiua ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illa actiua, quæ est in semine, ex anima generantis deriuata est, quasi quædam motio ipsius animæ generantis. Nec est anima, aut pars animæ, nisi in virtute: sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quædam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis actiua habeat aliquod organum in actu: sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, vt attestatur eius albedo: in quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute cœlestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, vt supra dictum est *. Et quia in huiusmodi spiritu concurrit virtus animæ cum virtute cœlesti, dicitur quod homo generat hominem, & sol. Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ: sicut etiam ad virtutem nutritiuam, vt dicitur in secundo de anima *. *q.115.a.3. ad 2.* *lib.2.de anima. text.50.*

Ad quartum dicendum, quod in animalibus perfectis quæ generantur ex coitu, virtus actiua est in semine maris, secundum Philosophum in lib. * de generatione animalium. Materia autem fœtus est illud quod ministratur à fœmina. In qua quidem materia statim à principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum: sicut anima sensitiua in dormientibus. Cum autem incipit attrahere alimentum: tunc iam actu operatur. Huiusmodi igitur materia transmutatur à virtute quæ est in semine maris, quousque perducatur in actum animæ sensitiuæ: non ita quod ipsamet vis, quæ erat in semine, fiat anima sensitiua: quia sic idem esset generãs & generatum. Et hoc magis esset simile nutritioni, & augmento, quam generationi *& 2.de partib. animal. c.3.to.2. & 4.* ** l.1.c.2. & c.20. to.4.*

*lib.1. tex.* rationi, vt philosophus dicit *. Postquam autem per
*23.& 34.* virtutem principij actiui, quod erat in semine, producta est anima sensitiua in generato, quantum ad aliquam partem principalem: tunc iam illa anima sensitiua prolis incipit operari ad complementum proprij corporis, per modū nutritionis, & augmēti. Virtus autem actiua, quæ erat in semine, esse desinit dissoluto semine & euanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconueniens: quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale. Motio autem instrumenti cessat effectu iam producto in esse.

581. Art. 2. *Vtrum anima intellectiua causetur ex semine?*

*sup. q. 90. a. 2. & 2. d. 18. q. 2. a. 1. & 2. & 2. contra. c. 86. 88. & 89. & po. q. 3. a. 9. & quol. 12. art. 11 & opusc. 3. c. 94.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod anima intellectiua causetur ex semine. Dicitur enim Genes. 46. Cunctæ animæ, quæ egressæ sunt de femore Iacob sexaginta sex. Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi in quantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiua causatur ex semine.

¶ 2. Præterea, Sicut supra ostensum est *, in homine est vna & eadem anima secundum substantiam, intellectiua, sensitiua, & nutritiua. Sed anima sensitiua in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus Vnde & Philos. dicit in lib. † de generatione animalium, quod non simul fit animal & homo, sed prius fit animal habens animam sensitiuam. Ergo & anima intellectiua causatur ex semine.

** q. 76. a. 3.*
*† l. 2. c. 3. tom. 4.*

¶ 3. Præterea, Vnum & idem agens est, cuius actio terminatur ad formam & materiam: alioquin ex forma & materia non fieret vnum simpliciter. Sed anima intellectiua est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo & anima intellectiua per virtutem seminis causatur.

¶ 4. Præterea, Homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est à generante.

¶ 5. Præterea, Inconueniens est dicere, quod Deus cooperetur peccantibus. Sed si animæ rationales crearentur à Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animæ rationales creantur à Deo.

** Gennad. de eccles. dog. c. 14. habetur tom. 3. inter opera Aug.*

Sed contra est, quod dicitur in li. de eccl. * dog. quod animæ rationales non seminantur per coitum.

Respondeo dicendum, quod impossibile est virtutem actiuam, quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intelle-

ctiuum

ctiuum in homine, eſt principium tranſcendés materiam. Habet enim operationem, in qua non communicat corpus *e*. Et ideo impoſsibile eſt, quod virtus 369
quæ eſt in ſemine, ſit productiua intellectiui principii. Similiter etiam quia virtus quæ eſt in ſemine, agit in virtute animæ generãtis, ſecundum quod anima generantis eſt actus corporis vtens ipſo corpore in ſua operatione. In operatione autem intellectus non communicat corpus. Vnde virtus intellectiui principii prout intellectiuum eſt, non poteſt ad ſemen peruenire. Et ideo Philoſophus in libro * de generatione animalium dicit: Relinquitur intellectus ſolus de foris aduenire. Similiter etiam anima intellectiua, cum habeat operationem vitæ ſine corpore, eſt ſubſiſtens, vt ſupra habitum eſt. * & ita ſibi debetur eſſe & fieri. & cum ſit immaterialis ſubſtantia, non poteſt cauſari per generationes, ſed ſolum per creationem à Deo. Ponere ergo animam intellectiuam à generante cauſari, nihil eſt aliud quam ponere eam non ſubſiſtentem, & per conſequens corrumpi eam cum corpore *e*. Et ideo hæreticum eſt di- 452
cere, quod anima intellectiua traducatur cũ ſemine.

*l. 2. de gener. animal. c. 3. to. 4.*

*q. 75. a. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate illa ponitur per ſynecdochen pars pro toto, id eſt, anima pro toto homine.

Ad ſecundum dicendum, quod aliqui dixerunt, quod operationes vitæ, quæ apparent in emptione, non ſunt ab anima eius, ſed ab anima matris, vel à virtute formatiua, quæ eſt in ſemine. Quorum vtrũque falſum eſt. Opera enim vitæ non poſſunt eſſe à principio extrinſeco, ſicut ſentire, nutriri, & augeri. Et ideo dicendum eſt, quod anima præexiſtit in embrione, à principio quidem nutritiua, poſtmodum autem ſenſitiua, & tandem intellectiua. Dicunt ergo quidam, quod ſupra animã vegetabilem, quæ primo inerat, ſuperuenit alia anima, quæ eſt ſenſitiua, ſupra illam iterum alia, quæ eſt intellectiua. Et ſic ſunt in homine tres animæ: quarum vna eſt in potentia ad aliam. Quod ſupra improbatum eſt. * Et ideo alii dicunt quod illa eadem anima quæ primo fuit vegetatiua tantum, poſtmodum per actionem virtutis, quæ eſt in ſemine, perducitur ad hoc, vt ipſa eadem fiat ſenſitiua: & tandem ipſa eadem perducitur ad hoc, vt ipſa eadem fiat intellectiua, non quidem per virtutẽ actiuam ſeminis, ſed per virtutem ſuperioris agentis, ſcilicet Dei de foris illuſtrantis. Et propter hoc dicit Phil.* quod intellectus venit ab extrinſeco. Sed hoc ſtare non poteſt. Primo quidẽ, quia nulla forma ſub-

*q. 76. a. 3.*

*lib. 2. de gener. animal. 3. to. 4.*

d 372 stantialis recipit magis & minus: sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio vnitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile, vt vna & eadem forma numero sit diuersarum specierum. Secundo, quia sequeretur, quod generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione. Tertio, quia sequeretur, quod generatio hominis, aut animalis: non sit generatio simpliciter: quia subiectum eius esset ens actu. Si enim à principio in materia prolis est anima vegetabilis, & postmodum vsque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis, sine corruptione pefectionis præcedentis: quod est contra rationem generationis simpliciter. Quarto, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens: & ita oportet quod sit aliquid per essentiam à forma præexistente, quæ non erat subsistens: & sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore. Aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis: & sic ex necessitate sequitur, quod anima intellectiua corrumpatur corrupto corpore: quod est impossibile. Est autem & alius modus dicendi secundum eos, qui ponunt vnũ intellectum in omnibus, quod supra improbatum est.* Et ideo dicendum est, quod cum generatio vnius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere, quod tam in homine quam in animalibus aliis quando perfectior forma aduenit, fit corruptio prioris: ita tamen quod sequens forma habet quicquid habebat prima, & adhuc amplius. Et sic per multas generationes, & corruptiones peruenitur ad vltimam formam substantialem, tam in homine, quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiua creatur à Deo in fine generationis humanæ: quæ simul est & sensitiua & nutritiua, corruptis formis præexistentibus.

q. 76 a. 1. & 2. & q 79. ar. 4. & 5.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa locum habet in diuersis agentibus non ordinatis ad inuicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad vltimam formam: virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiæ dispositionem. Sicut virtus seminis disponit materiam: virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manifestũ est autem ex præmissis, * quod tota natura corporalis agit vt instrumentum spiritualis virtutis, & præcipue

q. 110. ar. 1.

præcipue Dei. Et ideo nihil prohibet, quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali: anima autem intellectiua sit à solo Deo.

Ad quartum dicendum, quod homo generat sibi simile, in quantum per virtutem seminis eius disponitur materia ad suceptionem talis formæ.

Ad quartum dicendum, quod in actione adulterorum illud quod est naturæ, bonum est: & huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatæ voluptatis, malum est: & huic Deus non cooperatur. 582

Art. 3. *Vtrum animæ humanæ fuerint creatæ simul à principio mundi?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod animæ humanæ fuerint creatæ simul à principio mundi. Dicitur enim Genes. 2. Requieuit Deus ab omni opere quod patrarat. Hoc autem non esset, si quotidie nouas animas crearet. Ergo omnes animæ sunt simul creatæ. *2. con. c. 83. & 84 & Heb. 1. i. 4 co, 2.*

¶ 2. Præterea. Ad perfectionem vniuersi maxime pertinent substantiæ spirituales. Si igitur animæ simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiæ perfectioni vniuersi adderentur. Et sic vniuersum à principio fuisset imperfectum. Quod est contra illud quod dicitur Genes. 1. Deum omne opus compleuisse.

¶ 3. Præterea, Finis respondet eius principio. Sed anima intellectiua remanet destructo copore. Ergo incepit esse ante corpus.

SED contra est, quod dicitur in lib. * de Eccl. dog. quod simul anima creatur cum corpore. *c. 18. & 19. est inter opera Aug. 13.*

RESPONDEO dicendum, quod quidam posuerunt, quod animæ intellectiuæ accidat vniri corpori, ponentes eam esse eiusdem conditionis cum substantiis spiritualibus, quæ corpori non vniuntur. Et ideo posuerunt animas hominum simul à principio cum angelis creatas. Sed hæc opinio falsa est. Primo quidem quantum ad radicem. Si enim accidentaliter conueniret animæ, corpori vniri: sequeretur quod homo, qui ex ista vnione constituitur, esset ens per accidens, vel quod anima esset homo. Quod falsum est, vt supra ostensum est. * Quod etiam anima humana non sit eiusdem naturæ cum angelis, ipse diuersus modus intelligendi ostendit, vt supra ostensum est. * Homo enim intelligit à sensibus, accipiendo, & conuertendo se ad phantasmata, vt supra ostensum est. * Et ideo indiget vniri corpori, quo indiget ad operationem sensitiuæ partis. Quod de angelo dici non potest, 563 *q. 75. a. 4.* *q. 55. a. 2.* *q. 94. a. 7.*

ptionem, quæ consecuta est ex peccato. Vnde non fuit conueniens quod ab hoc inciperent Dei opera. Quia sicut scriptum est Sapient. primo, Deus mortem non fecit, sed impii manibus & verbis accersierunt eam.

## QVAESTIO CXIX.

*De propagatione hominis, quantum ad corpus, in duos articulos diuisa.*

DEinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum aliquid de alimento conuertatur in veritatem humanæ naturæ?

¶ Secundo, vtrum semen quod est humanæ generationis principium, sit de superfluo alimenti?

### Art. I. *Vtrum aliquid de alimento conuertatur in veritatem humanæ naturæ?*

183 2. d. 30. q. 2. art. 1. et. 4 dist. 44. q. 1. a. 2. q. 4. Et quol. 8. d. 5. co.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod nihil de alimento transeat in veritatem humanæ naturæ. Dicitur enim Matth. 15. Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, & per secessum emittitur. Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanæ naturæ. Ergo nihil de alimento in veritatem humanæ naturæ transit.

¶ 2. Præterea, Philosophus in primo * de generatione distinguit carnem secundum speciem, & secundum materiam & dicit, quod caro secundum materiam aduenit, & recedit. Quod autem alimento generatur, aduenit & recedit. Ergo id in quod alimentum conuertitur, est caro secundum materiam, & non caro secundum speciem. Sed hoc pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quod pertinet ad speciem eius. Ergo alimentum non transit in veritatem humanæ naturæ.

* lib. 1. de gener. t. e. 35. 36. & 37. to. 2.

¶ 3. Præterea, Ad veritatem humanæ naturæ pertinere videtur humidium radicale, quod si deperdatur, restitui non potest, vt medici dicunt. Posset tamen restitui si alimentum conuerteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non conuertitur in veritatem humanæ naturæ.

¶ 4. Præterea, Si alimentum transiret in veritatem humanæ naturę, quicquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit nisi per deperditionem alicuius. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

accipitur, vt quoddam fomentum naturæ, id est, vt resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale: sicut plumbum vel stagnum adiungitur argento, ne consumatur per ignem.

Sed hæc positio est multipliciter irrationabilis. Primo quidem, quia eiusdem rationis est, quod aliqua forma possit fieri in alia materia: & quod possit propriam materiam deserere. Et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, & è controuerso. Manifestum est autem, quod forma humana potest deficere ab hac materia quæ ei subiicitur: alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Vnde reliquitur, quod & alii materiæ aduenire possit, aliquo alio in veritatem humanæ creaturæ träseunte. Secundo, quia in omnibus quorum materia inuenitur tota sub vno indiuiduo, non est nisi vnum indiuiduum in vna specie. Sicut patet in Sole & Luna, & huiusmodi. Sic igitur non esset nisi vnum indiuiduum humanæ speciei. Tertio, quia non est possibile quod multiplicatio materiæ attendatur nisi vel secundum quätitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit maiores dimensiones: vel etiam secundum substantiam materiæ. Sola autem eadem substanaia materiæ manente, non potest dici quod sit multiplicata. Quia idem ad seipsum nonconstituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua diuisione causari. Vnde oportet quod aliqua alia substantia materiæ adueniat, vel per creationem, vel per conuersionem alterius in ipsum e. Vnde relinquitur, quod nõ potest aliqua materia multiplicari nisi vel per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer: vel per additionẽ alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum: vel per creationem materiæ. Sed manifestum est multiplicationem materię in humanis corporibus non accidere per rarefactionem. Quia sic corpora hominum perfectæ ætatis essent imperfectiora, quam corpora puerorum. Nec iterum per creationẽ nouæ materiæ. Quia secundum Greg. omnia sunt simul creata secundum substantiam materiæ, licet non secũdum speciem formæ. Vnde relinquitur, quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc, quod alimentum conuertitur in veritatẽ humani corporis. Quarto, quia cum homo non differat ab animalibus, & plantis secundum animam vegetabilem: sequeretur quod etiam corpora animalium & plantarum nõ multiplicarentur per conuersionem alimenti in corpus nutritum, sed per quomdam multiplicationem, quę non potest esse naturalis: cum materia secundum

a 461 — *lib. 32. moral. c. 10.*

naturam non extendatur nisi vsque ad certam quantitatem; nec iterum inueniatur aliquid naturaliter crescere nisi par rarefactionem vel conuersionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generatiuæ & nutritiuę, quæ dicuntur vires naturales, esset miraculosum. Quod est omnino inconueniens. Vnde alii dixerunt, quod forma humana potest quidem fieri de nouo in aliqua alia materia, si cõsideretur natura humana in communi: non autem si accipiatur provt est in hoc indiuiduo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimitur in generatione huius indiuidui: ita quod illam materiam nunquam descerit vsque ad vltimam indiuidui corruptionem Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanæ naturæ. Sed quia huiusmodi materia nõ sufficit ad quantitatem debitam, requiritur vt adueniat alia materia per conuersionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundariò pertinere ad veritatem humanæ naturæ, quia non requiritur ad primum esse indiuidui sed ad quantitatem eius. Iam vero si quid aliud aduenit ex alimento, non pertinet ad veritatẽ humanæ naturæ, proprie loquendo. Sed hoc etiam est inconueniens. Primo quidem, quia hæc opinio iudicat de materia corporum viuentium ad modum corporum inanimatorum, in quibus etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non est tamen virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundum indiuiduum. Quæ quidem virtus in corporibus viuentibus est virtus nutritiua. Nihil ergo per virtutem nutritiuam adderetur corporibus viuentibus, si alimentum in veritatem naturæ ipsorum non conuerteretur. Secundo, quia virtus actiua, quæ est in semine, est quædam impressio deriuata ab anima generantis, sicut supra dictum est*. Vnde non potest esse maioris virtutis in agendo, quam ipsa anima, à qua deriuatur. Si ergo ex virtute seminis vere assumit aliqua materia formam naturæ humanæ, multo magis anima in nutrimentũ coniũctum poterit veram formam naturæ humanæ imprimere per potentiam nutritiuam. Tertio, quia nutrimento indigetur non solum ad augmẽtum, alioquin terminato augmento necessarium non esset: sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimẽto generatur, succederet in locum deperditi. Vnde sicut id, quod primo inerat, est de veritate humanæ naturæ; ita & id quod

*q. præced. art. 1.*

ex

ex alimento generatur. Et ideo secundum alios dicendum est, quod alimentum vere conuertitur in veritatem humanæ naturæ, in quantum vere accipit speciem carnis, & ossis, & huiusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus in * 2. de anima, quod alimentum nutrit in quantum est potentia caro. *lib. 2. de ani. text. 45. & 1. de gener. text. 39. tom. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non dicit, quod totum quod in os intrat, per secessum emittatur. Sed oportet, quod de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittatur. Vel potest dici, quod quicquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolui, & per poros quosdam occultos emitti, vt Hieron. * exponit. *Matt. 15. tom. 9.*

Ad secundum dicendum, quod aliqui per carnem secundum speciem intellexerunt id quod primo accipit speciem humanam, quod sumitur à generante. Et hoc dicunt semper manere, quovsque indiuiduũ durat. Carnem vero secundum materiam dicunt esse, quæ generatur ex alimento Et hanc dicunt non semper permanere: sed quod sicut aduenit, ita abscedit. Sed hoc est contra intentionem Aristotelis *. Dicit enim ibi, quod sicut in vnoquoque habentium speciẽ in materia, puta in ligno & lapide: ita & in carne hoc est secundum speciem, & illud secundum materiam. Manifestum est autem, quod prædicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quæ non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum, cum id quod ex alimento generatur, adiungatur corpori nutrito per modũ mistionis, sicut aqua miscetur vino, vt ponit exemplum ibid.* Philos. non potest alia esse natura eius quod aduenit, & eius cui aduenit, cũ iam sit factum vnum per veram mistionem. Vnde nulla ratio est quod vnum cõsumatur per calorem naturalem, & alterum maneat. Et ideo aliter dicendum est, quod hæc distinctio Philosophi non est secũdum diuersas carnes, sed est eiusdẽ carnis secundum diuersam considerationem. Si enim consideretur caro secundum speciem, id est, secundum id quod est formale in ipsa: sic semper manet, quia semper manet natura carnis, & dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro secundum materiam, sic non manet, sed paulatim consumitur & restauratur: sicut patet in igne fornacis, cuius forma manet, sed materia paulatim consumitur, & alia in locum eius substituitur. *loco citato in argum. 2.* *lib. 1. de gen. text. 88. to. 2.*

Ad tertium dicendum, quod ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei. Quod si subtrahatur, restitui non potest: sicut si amputetur manus, aut per, vel aliquid

huius

huiusmodi. Sed humidum nutrimentale est, quod nondum peruenit ad suscipiendum perfecte naturam speciei, sed est in via ad hoc. Sicut est sanguis, & alia huiusmodi. Vnde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice quæ non tollitur.

Ad quartum dicendum, quod omnis virtus in corpore passibili, per continuam actionem debilitatur: quia huiusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conuersiua in principio quidem tam fortis est, vt possit conuertere non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum. Postea vero non potest conuertere, nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi. Et tunc cessat augmentum. Demum nec hoc potest: & tunc fit diminutio. Deinde deficiente huiusmodi virtute totaliter animal moritur. sicut virtus vini conuertentis aquam
487 admistam e, paulatim per admistionem aquæ debilitatur, vt tandem totum fiat aquosum, vt Philosophus exemplificat in 1.* de generatione.

*lib. 1. te. 88.*

*lib. 1. te. 39.*

Ad quintum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 1.* de generatione, quando aliqua materia per se conuertitur in ignem: tunc dicitur ignis de nouo generari. Quando vero aliqua materia conuertitur in ignem præexistentem, dicitur ignis nutriri. Vnde si tota materia simul amittat speciem ignis, & alia materia conuertatur in ignem, erit alius ignis numero. Si vero paulatim combusto vno ligno aliud substituatur, & sic deinceps quousque omnia prima consumantur: semper remanet idem ignis numero, quia semper quod additur, transit in præexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viuentibus, in quibus ex nutrimento restauratur id, quod per calorem naturalem consumitur.

584 Art. 2. *Vtrum semen sit de superfluo alimenti?*

*2. dist. 30. q. 2. ar. 2. et 4. dist. 44. q. 1. ar. 2. q. 4. Et 3. con. cap. 121. prin. & c. 122. col. 1.*

** lib. 1. c. 8.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod semen non sit de superfluo alimenti; sed de substantia generantis. Dicit enim Damascenus *, quod generatio est opus naturæ ex substantia generantis producens quod generatur. Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

¶ 2, Præterea, Secundum hoc filius assimilatur patri, quod ab eo aliquid accipit. Sed si semen ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti, nihil acciperet aliquis ab auo, & præcedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis auo, & præcedentibus magis, quam aliis hominibus.

¶ 3, Præ

¶ 3, Præterea, Alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bouis, vel porci, & aliorum huiusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine maiorem affinitatem haberet cum boue, & porco, quam cum patre, & aliis consanguineis.

¶ 4. Præterea, Augustinus dicit 10.* super Genes. ad lit. quod nos fuimus in Adam non solum secundum seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam. Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti. *lib. 10. c. 19. & 20. to. 3.*

SED contra est, quod Philos. probat multipliciter in lib.* de generat. animalium, quod semen est superfluum alimenti. *li. 1. c. 19. tom. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod ista quæstio aliqualiter dependet ex præmissis*. Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiæ alienæ, non solum in alio, sed etiam in ipso: manifestum est quod alimentum quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formã communicatam. Est autem naturalis ordo, vt aliquid gradatim de potentia reducatur in actum. Et ideo in his, quæ generantur, inuenimus quod primo vnumquodque est imperfectũ, & postea perficitur. Manifestum est autem, quod commune se habet ad proprium, & determinatum, vt imperfectum ad perfectum. Et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal, quam homo vel equus. Sic igitur & ipsum alimentum primo quidẽ accipit quamdam virtutem communem respectu omnium partium corporis, & in fine determinatur ad hanc partẽ, vel ad illam. Non autem est possibile quod accipiatur pro semine id, quod iam conuersum est in sustantiam membrorum per quamdam resolutionem. Quia illud resolutum si non retineret naturã eius à quo resoluitur, tunc iam esset recedens à natura generãtis, quasi in via corruptionis existens: & sic non haberet virtutem conuertendi aliud in similem naturam. Si vero retineret naturam eius, à quo resoluitur, tunc esset contractum ad determinatam partem, & non haberet virtutem mouendi ad naturam totius, sed solum ad naturam partis. Nisi forte quis dicat, quod esset resolutum ab omnibus partibus corporis, & quod retineat naturam omnium partium. Et sic semen esset quasi quoddam paruum animal in actu, & generatio animalis ex animali non esset, nisi per diuisionem: sicut lutum generatur ex luto, & sicut accidit in animalibus, quæ deci- *Ar. præc. & q. 108. ar. 1.*

sa

ſa viuunt. Hoc autem eſt inconueniens. Relinquitur ergo quod ſemen non ſit deciſum ab eo, quod erat actu totum, ſed magis in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis deriuatam ab anima generantis, vt ſupra dictum eſt *. Hoc autem, quod eſt in potẽtia ad totum, eſt illud quod generatur ex alimento antequam conuertatur in ſubſtantiam membrorum Et ideo ex hoc ſemen accipitur. Et ſecundum hoc virtus nutritiua dicitur deſeruire generatiuæ: quia id quod eſt conuerſum per virtutem nutritiuam, accipitur à virtute generatiua vt ſemen. Et huius ſignum ponit Philoſophus *, quod animalia magni corporis, quæ indigent multo nutrimento, ſunt pauci ſeminis ſecundum quantitatẽ ſui corporis; & paucæ generationis. Et ſimiliter homines pingues ſunt pauci ſeminis propter eandẽ cauſã.

*Ar. præc.*

*l. 7. de hiſtor. animal. c. 2. circa fin.*

Ad primum ergo dicendum, quod generatio eſt de ſubſtantia generantis in animalibus, & plantis, in quantum ſemen habet virtutem ex forma generãtis, & in quantum eſt in potentia ad ſubſtantiam ipſius.

Ad ſecundum dicendum, quod aſsimilatio generãtis ad genitum non fit propter materiam, ſed propter formam agentis, quod generat ſibi ſimile. Vnde non oportet ad hoc, quod aliquis aſsimiletur auo, quod materia corporalis ſeminis fuerit in auo: ſed quod ſit in ſemine aliqua virtus deriuata ab auo, mediante patre.

Et ſimiliter dicendum eſt Ad tertium. Nam affinitas non attenditur ſecundum naturam, ſed magis ſecundum deriuationem formæ.

Ad quartum dicẽdum, quod verbum Auguſtini non eſt ſic intelligendum, quod in Adam actu fuerit aut ſeminalis ratio huius hominis propinqua, aut corpulenta eius ſubſtantia. Sed vtrumque fuit in Adam ſecundum originem. Nam & materia corporalis, quæ miniſtrata eſt à matre (quam vocat corpulẽtam ſubſtantiam) deriuatur originaliter ab Adam: & ſimiliter virtus actiua exiſtens in ſemine patris, quæ eſt huius hominis propinqua ratio ſeminalis. Sed Chriſtus dicitur fuiſſe in Adam ſecundum corpulentam ſubſtantiam, ſed non ſecundum ſeminalem rationem: quia materia corporis eius, quæ miniſtrata eſt à matre virgine, deriuata eſt ab Adam: ſed virtus actiua non eſt deriuata ab Adam, quia corpus eius non eſt formatũ per virtutem virilis ſeminis, ſed operatione S. ſancti. Talis enim partus decebat eum, qui eſt ſuper omnia benedictus Deus in ſæcula ſæculorum. Amen.

*Secundi volum. primæ partis.*

FINIS.

